الفصل الثامن

ولادة الحركة الوهّابية

مقدمة

لماذا كان من المهم التركيز على عمليات هجرة القبائل واستقرارها، وبشكل خاص على تتبّع التغيّر في النمط الذي اتخذته هذه العمليات من مرحلة تاريخية إلى أخرى؟ عندما تمعن النظر في تلك العلميات، وخاصة في النتائج والتداعيات الاجتماعية والسياسية التي أفرزتها سوف تدرك على الفور أنها كانت صيغة أخرى لتجليات عملية تشكل مفهوم الدولة في الجزيرة العربية، بما في ذلك وسط الجزيرة. ينبغي لنا أن نفرق هنا بين تشكّل مفهوم الدولة وقيام الدولة نفسها وتجسدها على أرض الواقع. عملية تشكّل مفهوم الدولة هي المرحلة التي تسبق قيامها وتؤسس لها. أي إنها المرحلة التي تتبلور فيها عناصر ومكوّنات اجتماعية وثقافية وسياسية تشكّل الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه هذه الدولة من أفكار وعلاقات ومؤسسات ومصالح. وقد تمثّلت هذه في مرحلة المدن المستقلّة؛ حيث تصدّعت القبيلة وبرزت مؤسسة العائلة ونشأت بيئة حضرية لمدن عائلات وليس حواضر قبائل، هي مدن مستقلة سياسياً عن بعضها استقلالاً كاملاً. كانت هذه بنية تتشكّل من دول والأدق من إمارات مدن، تقطع اجتماعياً وسياسياً وإن لم يكن بالضرورة فكرياً، مع البنية التي سبقتها مباشرة. تصدّعت القبيلة في إمارات المدن لكن بقيت أيديولوجيتها وكان لهذا ثمنه السياسي.

مرّ معنا حتى الآن أنّ تاريخ نجد إلى وقت ظهور الحركة الوهّابية،

تميّز بعمليات تحضّر متواصلة تمثلت ـ بشكل أساس ـ في نمط الاستقرار الذي تغيّرت طبيعته من مرحلة إلى أخرى. وكما هو متوقّع، فقد اتّبعت تلك العمليات نمطين مختلفَين في مرحلتين تاريخيتين متمايزتين، قبل القرن ٨هـ/ ١٤م وبعده. ورأينا أنّ كل نمط استيطاني في نجد، وفي كل مرحلة من المرحلتين، ترك أثره الواضح في البناء الاجتماعي الذي أفرزه، ومن ثَم فهو بناء يختلف في مكوّناته، وبالتالي في طبيعته عن الآخر. كان هذا الاختلاف انعكاس لاختلاف طبيعة القوى، والعوامل المحرّكة التي هيمنت على كل واحد من النمطين المذكورين.

هذا التحوّل في النمط الاستيطاني والبيئة الحضرية التي نجمت عنه، وتبلورت في القرن ٨هـ/ ١٤م، كان أهمّ العوامل التي صاغت السياقين الاجتماعي والسياسي اللذين نشأت فيهما الحركة الوهّابية. هل كان الشرك مكوّناً أساسياً من مكوّنات هذه البيئة، بما يؤهّله لأن يكون على صلة قوية ومباشرة بظهور الوهابية؟ لقد بيّنّا في الفصول السابقة أنّ الشرك لا يأخذ عادة صيغة واحدة عابرة لكل الحدود الاجتماعية والثقافية، تجيز تعميمه على المجتمعات كلها. لذلك كان من الضرورة بمكان، خاصة في حالة الوهابية، التمييز بين «الشرك المؤسساتي» و«الشرك الثقافي». وأنّ ما كان متفشّياً في حاضرة المدن المستقلة كان النوع الثاني من الشرك وليس الأول. ولهذا أهمية كبيرة، ودلالة حاسمة في إطار الجدل حول هذه القضية؛ لأنه إذا كان الشرك الثقافي هو الذي كان منتشراً في حاضرة نجد قبل ظهور الوهابية، فإنه، كما مر بنا، ما كان يمكنه أن يكون مهماً أو ذا صلة بظهور هذه الحركة. وذلك لسبب بسيط وواضح، وهو أن هذا الشرك كان عاملاً ثابتاً ولم يحدث له تغيير مهم، لا قبل ظهور الحركة ولا بعد أن ظهرت. كان الشرك الثقافي متفشياً في المجتمع قبل الوهابية بزمن طويل، وفي أثناء ذروة نشاط الحركة وقوّتها بعد قيام الدولة، وبعد ذلك بزمن طويل أيضاً. بل كان متفشياً في كل أنحاء الجزيرة العربية وفي المجتمعات خارج الجزيرة. كيف يمكن عامل تميّز عن غيره بصفة الثبات هذه أن يكون ذا صلة بسبب ظهور حركة دينية ـ سياسية جديدة مثل الوهابية، عكست بمواقفها السياسية وبدورها تحولاً اجتماعياً وسياسياً كبيراً في المجتمع آنذاك؟ أهم شروط العامل الذي يمكن أن يفسر ظهور الوهابية هو أن يعكس طبيعة المرحلة التي تنتمي إليها هذه الحركة.

والشرك كان ينتمي إلى مرحلة مختلفة، بل لا يمكن أن يكون هناك عامل مفسر واحد هنا، لأننا أمام حَرَاك اجتماعي سياسي متصل.

بهذا المعنى كان الشرك جزءاً من البنية الثقافية لمجتمع حاضرة المدن، لكنّه لم يكن مؤثراً في الحراكين الاجتماعي والسياسي للمجتمع. وإذا لم يكن الشرك عاملاً مهماً في ما كان يحدث للمجتمع، وتحديداً للبناء الاجتماعي، فإن النتيجة التي تؤدي إليها هذه الملاحظة هي أنّ الجذور الأولى التي يعود إليها منشأ الحركة الوهّابية لم تكن جذوراً دينية ولا توجد بالتالي في ما يُقال عن تردّي الأحوال الدينية في نجد. أين توجد هذه الجذور؟ بما أنّ ظهور الوهابية عكس في وقته تحوّلاً اجتماعياً وسياسياً، وبما أن الحركة أدت الدور المركزي في تأسيس الدولة، فإنّ جذورها بالضرورة كانت ذات طبيعة اجتماعية وسياسية، أي إن هذه الجذور توجد في القوى السياسية والاجتماعية المحرِّكة لمجتمع حاضرة المدن. وإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كانت متردية في مجتمع الحاضرة، بحسب إجماع المصادر المحلية والمعاصرة كلها، فإنّ هذا يعني أن الأحوال الدينية لم تكن متردّية كما يقال. وكانت على العكس من ذلك، كما تشير المصادر المحلية، وكما تشير المؤشرات الثقافية والدينية عن تلك المرحلة. ومن ثَمّ فإنه في كلتا الحالتين، سواء افترضنا تردّي الأحول الدينية أم افترضنا العكس، لم يكن للعوامل الدِّينية الدور الأهم في نشأة الحركة الوهابية.

ليس هناك حاجة لتأكيد أن القول بعدم وجود جذور دينية وراء نشأة الحركة لا يعني أن الدين لم يكن حاضراً في مجرى الأحداث التي قادت إلى نشأة الحركة؛ وبالتالي، كان له دور مهم في ذلك. هذا واضح من حقيقة أنّ المنطلقات الفكرية للحركة الوهّابية هي منطلقات دينية. قد يقول قائل إنه في مقابل ذلك لم تكن للحركة منطلقات فكرية سياسية تبرّر القول إن جذورها كانت ذات طبيعة اجتماعية سياسية. وهنا يبدو وجه اللُّبس في المسألة. يجب أن نتذكر دائماً أننا نتحدّث عن حركة في النصف الأول من القرن ١٢هـ/ ١٨م، وبالتالي ينبغي أن يتمّ التعامل معها داخل إطاريها التاريخي والاجتماعي. تجلّيات الاجتماعي والديني والسياسي في ذلك الزمن تختلف عن تجلّياتها في زمننا هذا. كما إنّ

هيمنة الخطاب الديني في تلك المرحلة لا يعني عدم وجود خطابات أخرى. لنطرح هذا السؤال: إذا لم يكن للوهابية منطلقات سياسية، كيف يمكن في هذه الحالة التعاطي مع هذه الحقائق: إن الوهابية كانت، كما بيّنا ذلك في الفصل الثالث، أول من طرح فكرة الدولة المركزية في نجد، وربما في الجزيرة العربية في تلك المرحلة من تاريخها. ثم إن الحركة عملت انطلاقاً من ذلك على تأسيس هذه الدولة، وأسهمت بنصيب الأسد في تأسيسها؟ هناك حقيقة أخرى، وهي أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وبحسب المؤرخَيْن حسين بن غنام وعثمان بن بشر خاصة، كان من الناحية العملية وليس الرسمية، الرأس الثاني للدولة السعودية الأولى إلى عام ١١٨٧هـ/ ١٧٧٣م. ثمّ هناك حقيقة رابعة، وهي أنّ الوهابية لم تكن حركة شعبية، بمعنى أنّها لم تعمل على تعبئة الجماهير أو جعلها قاعدةً ومخزوناً سياسياً تستخدمه لفرض خياراتها، بل على العكس كان خيار الشيخ ابن عبد الوهاب منذ البداية هو التحالف مع أحد أمراء المدن، لتأمين التغطية والدعم السياسيين لحركته. إلى ماذا تقود هذه المعطيات؟ تقود إلى نتيجة مهمة وذات دلالة واضحة. النتيجة هي أنّه إلى جانب أنّ المنطلقات الفكرية للحركة كانت منطلقات دينية فقد اتصف سلوك الحركة وأداؤها، في مقابل ذلك، بالصفة السياسية، والهدف الذي كانت تسعى إلى تحقيقه هو تأسيس دولة مركزية جامعة، والدولة بطبيعتها مؤسسة سياسية. والدلالة الواضحة لهذه النتيجة، وهي أنّ المنطلقات الدينية للحركة كانت تنطوي أيضاً على ما هو أكثر من المضمون الديني أي المضمون السياسي. وبما أنّ مفهومَيْ التوحيد والشرك يشكّلان معاً أسس منطلقات الحركة، فإن مضمون هذه المنطلقات لم يكن مقتصراً على المعنى الديني. وذلك أن كلاً من هذين المفهومين، كما بينا من قبل، ينطوي على دلالة سياسية أيضاً متداخلة مع دلالته الدينية. وبما أننا تناولنا بشيء من التفصيل المعنى السياسي لمفهوم الشرك في الفصل الثالث، لا بد هنا من بعض التفصيل في الدلالة السياسية للمفهوم المركزي الثاني.

توحيد الألوهية

حقيقة أن الوهابية كانت حركة دينية هي كذلك، وليست مموضوعاً

للاختلاف لكنّها تتكامل مع حقيقة أخرى وهي أنّ الوهابية كانت حركة حضرية، نشأت في البيئة الحضرية لمجتمع المدن المستقلة في نجد، كما تتكامل مع حقيقة أنّ الوهابية هي التي كانت تقود عمليّة تأسيس الدولة. يترتب على ذلك أنّ كونها حركة دينيّة يؤكد البعد الديني للوهابية، وأنّها ولدت في بيئة حضرية يؤكّد بعدها الاجتماعي وأنها كانت تقود عملية بناء الدولة يؤكد بعدها السياسي. إذاً من الواضح أنّ الوهابية كانت حركة متعدّدة الأبعاد، ولم تكن محصورة في بعدها الديني فقط.

ماذا عن مفهوم التوحيد؟ أين يقع بين هذه الأبعاد؟ هل هو موجود في البعد الديني فقط؟ كان الهدف المركزي المعلَن للحركة هو إحياء المعنى الديني الأصلي والحقيقي، كما يقول الشيخ محمد للتوحيد المتضمّن في الشهادة أو الركن الأول من أركان الإسلام. لكن لا يمكن التوقّف عند ذلك والاكتفاء به لمعرفة الوهابية، لأنها فعلت ما هو أكثر من ذلك. ثم إنّ مفهوم التوحيد بحدّ ذاته مفهوم مركب، ويحمل من المعاني ما لا يسمح له أن يكون مفهوماً دينياً فحسب. هو مفهوم سياسي أيضاً، وانقسامه إلى ثلاثة أنواع، وخاصة «توحيد الربوبية» و«توحيد الألوهية» يؤيّد ذلك. إلى جانب ذلك، لم يكن إحياء المعنى الديني الحقيقي للتوحيد، ونشره على نطاق واسع، ثمّ تطبيق المتطلّبات العقدية والفقهية لذلك المعنى على المجتمع كله، لم يكن ذلك ممكناً من دون سلطة سياسية لدولة وخاصة دولة مركزية. لماذا كان من المهم إحياء المعنى الأصلي للتوحيد، وإقامة الدولة في سبيل ذلك؟ لأنّ المجتمع وليس الشرك هو الذي تطلّب ذلك. وقد كان الشيخ ابن عبد الوهاب مدركاً هذا تمامَ الإدراك، ولذلك كان يدفع باتجاه تأسيس هذه الدولة. ومن الصعب تأويل موقف الشيخ هذا إلا أنّه كان تعبيراً عن رؤيته للوضع السياسي للمدن المستقلّة، وأنّ هذه المدن بتركيبتها وأدائها تحوّلت إلى مأزق كان لا بد للمجتمع من أن يتجاوزه وأنّ السبيل الوحيد إلى ذلك هو القضاء على هذا الوضع وإقامة الدولة المركزيّة الجامعة. ونحن هنا أمام موقف سياسي يتمّ التعبير عنه بلغة دينية، ويتجاور فيه المعنى الديني للتوحيد إلى جانب المعنى السياسي.

مفردة التوحيد هي المصدر الثالث من وحّد يوحّد توحيداً. والمعنى

الديني للتوحيد هو الإيمان بالله على أنه المعبود وأنّه لا يجوز صرف أي نوع من أنواع العبادة إلا لله. أي توحيد الآلهة في إله واحد، وأن يكون هذا الإله (الله) هو المعبود وحده من غير أن يكون له شريك في ذلك. لكن من الممكن توحيد الجماعات والمدن والشعوب والأمم والدول والمؤسسات وكذلك القبائل كما في الأحلاف القبلية. وإذا كان التركيز في الوحدة الأولى، أو وحدة الآلهة، هو على المعنى الديني للمفهوم، فإنّ التركيز على الوحدة الثانية، أو وحدة المدن والشعوب والدول هو على المعنى السياسي له. كلا المعنيين، الديني والسياسي، متضمَّنان بشكل أو بآخر في توحيد الألوهية لكن ليس في توحيد الربوبية. نتذكّر أنّ توحيد الربوبية هو الإيمان بأنّ الله هو الخالق، الرازق، المدبّر، المهيمن، . . . إلخ. وتوحيد الأولوهية هو الإيمان بالله والخلوص له من الشرك[1]. أحد الفروق المهمة بين الاثنين أنّ توحيد الربوبية هو علاقة فردية خاصة ومباشرة، من دون وسيط، بين الله والإنسان. وذلك لأن الإيمان في هذا التوحيد هو الإيمان الداخلي المجرد، أي إيمان القلب وتصديقه الخفي. وأبرز ما يتميّز به هذا التوحيد أنه ليس له مظهر سلوكي خارجي. ولا أحد يستطيع أن يعرف مدى صدق هذا الإيمان وعمقه إلا الله وحده. توحيد الألوهية، على الجانب الآخر، يعتمد أيضاً على إيمان القلب، لكنه لا بد من أن يكون له مظهر سلوكي خارجي، ليس في العبادات كلها لكن في كثير منها إن لم يكن أغلبها: مثل الصلاة والزكاة والحج والصدقة وطاعة ولي الأمر والجهاد. . . إلخ. يمثّل توحيد الربوبية الأساس الديني النظري (إيمان القلب) لتوحيد الألوهية (عمل الجوارح): **الأول** هو النظرية، **والثاني** هو التطبيق أو كما قال ابن تيمية إن الشعور بالافتقار إلى الله والحاجة إليه تسبق العلم بذلك، كان إقرار الناس «بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته»[2]. ربما إنّ هذا ما كان يرمي إليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب مقتدياً بابن تيمية في تأكيده أنّ توحيد

---

(١) قارن بكتاب لـ: مجموعة من العلماء، **الجامع الفريد في شرح كتاب التوحيد** (القاهرة: دار ابن حزم، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٩م)، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣٣.

(٢) ما قاله ابن تيمية موجود، في: محمد السيد الجليند، **قضية الألوهية بين الدين والفلسفة: مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ٢٧٦.

الربوبية بحدّ ذاته لا يجعل المرء مسلماً. ولا بد لتحقيق ذلك كشرط ضرورة من أن يكتمل بالإيمان أنّ أنواع العبادة كلها حقّ حصريّ لله وحده ولا يجوز صرفها لأحد سواه، أي الإيمان بتوحيد الألوهية. وهو ما يعني أن توحيد الألوهية قد يكون كافياً بذاته لأن يكون المرء مسلماً لأن عبادة الله والإيمان بحقه أن يكون معبوداً، تتضمن الإيمان بأنه الخالق الرازق. في حين إنّ توحيد الربوبية يظلّ إيماناً نظرياً خالصاً، قد يجد طريقه إلى التطبيق، وقد يظلّ على مستواه النظري من دون تطبيق.

لا يسعنا الدخول في الجدل الثيولوجي والفلسفي الذي يمكن أن يثيره هذا الفرق بين النظرية والتطبيق في ما يتعلّق بهذين المفهومين. لكن نسأل سؤالاً أكثر صلة بموضوعنا هنا: ما الذي يترتّب على تلك الفروقات بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية؟ وما أهمية ذلك؟ بما أنّ توحيد الربوبية هو إيمان خالص، وإيمان فردي ذاتي بالله، وبالتالي يمثّل علاقة مباشرة بين الإنسان (الفرد) وربّه، من دون وسيط، ومن دون حاجة للتعبير عن ذلك بمظهر سلوكي خارجي، فإنّه يكون بذلك علاقة دينية محضاً. لا يمكن أن نقول الشيء نفسه عن توحيد الألوهية نعم يستند هذا التوحيد، كما قلنا، إلى الإيمان الفردي الذاتي أيضاً، إلا أنه مع ذلك ليس دائماً علاقة فردية مباشرة بين الإنسان وربه. ويعود السبب الأهم في ذلك إلى أنّ توحيد الألوهية يعتمد في معناه وفي وجوده على العبادة. ومفهوم العبادة مفهوم واسع جداً، يتسع لأمور كثيرة، الجليل منها والدقيق: من التسبيحة الخاصة التي يمكن أن يقولها المرء بينه وبين ربه بمعزل عن الناس إلى الجهاد الجماعي تحت لواء الدولة. وهذا واضح من التعريف الواسع الذي يعطيه جمهور العلماء للعبادة، وشمول هذا التعريف لسلوكيات العبادة الظاهر منها والباطن. يقول تعريف العبادة أنها «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة»(٣). فعلى سبيل المثال مخافة الله عبادة والرجاء منه عبادة والتشهّد عبادة. وهذه عبادات تميل إلى أن تكون فردية، وبالتالي، فهي علاقة دينية محض، لكن هناك عبادات أخرى مثل الصلاة والحج

(٣) مجموعة من العلماء، **الجامع الفريد في شرح كتاب التوحيد**، ص ٣٢.

والجهاد، وهذه تميل إلى أن تكون جماعية، يتدخّل فيها المجتمع أو الجماعة أو الدولة بشكل أو بآخر. في الأصل الصلاة كعبادة مثلاً، هي علاقة بين الإنسان والله. لكن الجانب التطبيقي فيها يخضع لرقابة وشروط وتنظيمات الدولة؛ فالزكاة تُعطى الدولةَ والجهاد لا يجوز إلا بموافقة الدولة وتحت رايتها. وبالتالي فهذا النوع من العبادات هو علاقة يتداخل فيها الديني مع السياسي وطاعة ولي الأمر تعتبر من العبادات. وهذا ما يشير إليه قول النبي (ص) في حديث أبي هريرة «من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية». وفي حديث عبادة بن الصامت: «دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعنا. وكان فيما أُخذ علينا: أن بايعنا على السمع والطاعة في مكرهنا ومنشطنا وعسرنا ويسرنا. . . وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان». ثم حديث معاذ بن جبل الذي يجمع بين صحّة الجهاد وأمور أخرى منها طاعة الإمام؛ حيث يروي معاذ أن رسول الله (ص) قال: «الغزو غزوان، فأما من ابتغى وجه الله وأنفق الكريمة وأطاع الإمام وياسر الشريك، فإن نومه ونبهته أجر كله. ومن غزا فخراً ورياء وعصى الإمام وأفسد في الأرض، فإنه لم يرجع بالكفاف»[٤].

يتكامل توحيد الربوبية مع توحيد الألوهية، لكنّ الأخير هو المعيار الوحيد الذي لا يتم إسلام المرء إلا به. توحيد الربوبية شرط ضروري لتحقيق ذلك، لكنه ليس شرطاً كافياً بذاته. وإذا كانت علاقة الفرد بربّه في توحيد الربوبية هي علاقة دينية محض لأنها علاقة مباشرة من دون وسيط، فإنّها في توحيد الألوهية يطغى عليها الطابع السياسي لأن الدولة تتدخّل فيها كثيراً كوسيط. في الأدبيات السياسية الوهابية، وهي أدبيات تعبّر عن رؤية سلفية تأتي وحدة الجماعة، وبالتالي الوحدة السياسية كشرط من شروط تحقّق توحيد الألوهية أو التوحيد الديني. فإذا كانت العبادة يجب أن تكون لله وحده، فإنّ الطاعة السياسية يجب أن تكون لولي الأمر. يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «الأئمة مجمعون من كل مذهب على أنّ من تغلّب على بلد أو بلدان، له حكم الإمام في

---

(٤) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ج ٩، ص ١٩٠.

جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا». ثم يضيف إلى ذلك بقوله «الأصل الثالث: أنّ من تمام الاجتماع السمع والطاعة لمن تأمّر علينا، ولو كان عبداً حبشياً، . . . »[5]. وتتجسّد هذه الرؤية في معادلة دينية سياسية معبّرة ساقها الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري في رسالة له، بقوله «اعلم وفقك الله أنّه قد علم بالضرورة من دين الإسلام: أنه لا دين إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمامة، ولا إمامة إلا بسمع وطاعة»[6]. قول الشيخ إنه «لا دين إلا بجماعة» كلام علمي ودقيق لكن لاحظ تداعيات ذلك في هذه العلاقة الوجودية بين العناصر الثلاثة: الدين ووحدة الجماعة وطاعة ولي الأمر، أي إنّ بقاء الدين في هذا التصوّر مرتبط بالسمع والطاعة. ثم ينقل العنقري في الرسالة نفسها عن ابن تيمية أنّ سائر ما أوجبه الله لا يتم إلا بسلطة سياسية «من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا يتمّ ذلك إلا بقوة وإمارة. . »[7].

وعليه يصبح من الواضح أن إيمان الفرد لا يتحقّق بشكل كامل حتى يؤمن بتوحيد الربوبية وتوحيد الأولوهية معاً. ومؤدّى ذلك واضح أيضاً، وهو التداخل العميق بين الديني والسياسي في هذا الارتباط الحتمي بين هذين النوعين من التوحيد. ما الذي يمكن أن نستنتجه من ذلك في ما يتعلق بمركزية مفهوم التوحيد بالنسبة إلى الوهابية في أيامها الأولى؟ نستنتج أنّ مفهوم التوحيد، مثله في ذلك مثل مفهوم الشرك، ليس مفهوماً دينياً خالصاً، وإنما ينطوي على مضامين ومرام سياسية أيضاً. واستكمالاً لذلك نستنتج أيضاً أنّ الشرط المسبَق لتحقيق التوحيد بدلالته الدينية في نظر الوهابية كان تحقيق التوحيد السياسي للمجتمع الذي ظهرت فيه، أي إن أحدهما كان شرط وجود وضرورة بالنسبة إلى الآخر. واللافت أنّ نجداً، عندما ظهرت الوهابية، كانت مجتمعاً يمرّ بحالة تفكك بل كان على حافة الانهيار آنذاك. وإذا كان في الأمر من مصادفة، فإنّها كانت مصادفة مدهشة وذات دلالة: إنّ حركة يتمحور

(٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٥ ـ ٦.
(٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٨٨.
(٧) المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٩٢.

خطابها كما هدفها حول مفهوم التوحيد ظهرت في مجتمع كان يسير نحو التفكّك الاجتماعي والسياسي.

طبيعة الاستجابة

الحقيقة أنّ الوهابية لم تكن الاستجابة الدينية الأولى أو الوحيدة على تردّي الأوضاع السياسية والاجتماعية الذي كان يعانيه مجتمع المدن النجدية. فقبل القرن ١٢هـ/ ١٨م بزمن طويل كانت هناك حركة تعليم ديني في نجد استمرّت كما يبدو لما لا يقلّ عن قرنين من الزمن وإلى قبيل ظهور الوهابية(٨). كانت الاستجابتان، الأولى والثانية، في الظاهر ذواتي طبيعة دينية، وظهرتا في السياق التاريخي نفسه للمدن المستقلة، إلا أن طبيعة دور وغاية كل منهما لم تكن واحدة. وسيكون علينا أن نوضح لاحقاً أن الفرق بين هذين الدورين مهم وكاشف بالنسبة إلى جذور الحركة الوهّابية ودورها السياسي(٩).

لكنّ قبل أن نتناول هذه المسألة والمسائل الأخرى ذات الصلة، من المفيد لسياق التحليل هنا أن نستعيد مرة أخرى، وعلى عجل، الحقائق التاريخية الأساسية المتعلّقة بالحركة الوهّابية. وفي هذا الصدد، يمكننا تسجيل الملاحظات الآتية: بدأ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب نشاطاته الدِّينية ونادى بالإصلاح الدِّيني انطلاقاً من بلدة حُرَيملا قبل نهاية النصف الأول من القرن ١٢هـ/ ١٨م(١٠). انتقل بعد ذلك، كما نتذكر، إلى العُيَينة

---

(٨) عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ٦ ج، ط ٢ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج ١، ص ١٤ ـ ١٩. انظر أيضاً: عبد الله الصالح العثيمين، «نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» مجلة **الدارة**، السنة ٤، العدد ٣ (١٩٧٨)، ص ٣٣ ـ ٣٩.

(٩) سنناقش هذه المسألة بمزيد من التفصيل في القسم الآتي.

(١٠) لم تذكر المصادر الرئيسة أو الثانوية على التحديد السنة التي زاول فيها الشيخ نشاطاته الدِّينية في نجد، وبالتالي السنة التي أطلق فيها حركته. وللتدليل على مدى غموض المعلومات المتعلّقة بذلك، لم يستطع العثيمين، وهو مؤرّخ الحركة وكاتب سيرة زعيمها، تحديد السنة التي أقام فيها الشيخ في حُريملا؛ حيث ذكر أنّه أطلق حركته فيها. قال العثيمين في موضع إنه أطلقها بين سنة ١١٤٤هـ/ ١٧٣١م وسنة ١١٤٩هـ/ ١٧٣٦م. انظر: عبد الله الصالح العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره** (الرياض: دار العلوم، ١٩٧٩)، ص ٤٤ ـ ٤٥. وذكر في موضع آخر أنّ الشيخ أطلق حركته بين سنة ١١٤٣هـ/ ١٧٣٠م وسنة ١١٤٧هـ/ ١٧٣٤م. انظر أيضاً: عبد الله الصالح

أقوى المدن آنذاك وأكثرها ازدهاراً في نجد. وهو ما قد يفسّر قرار الشيخ بالرحيل عن موطنه والإقامة في هذه البلدة[١١]. لكنّ رئيس بلدة العيينة، عثمان بن مُعَمر، الذي استقبل الشيخ وأبدى استعداده لمؤازرة حركته بكل ما أوتي من قوة، عَدَلَ عن موقفه تحت ضغط من حاكم الأحساء صاحب النفوذ الواسع، وطلب من الشيخ مغادرة البلدة والبحث له عن مكان آخر. عندئذٍ رحل ابن عبد الوهّاب عن العيينة وقصد بلدة الدرعية المجاورة في سنة ١١٥٧هـ/ ١٧٤٤م[١٢]. لم يلقَ الشيخ استقبالاً حاراً في هذه البلدة فحسب، بل أبدى رئيسها استعداداً صادقاً لتبنّي دعوة الشيخ، وأن يجعل منها قضيته هو أيضاً. وبذلك توّج الرجلان اجتماعهما بإبرام حلف مُلزِم بايع فيه كل طرف الآخر على أساس من دين الله والجهاد في سبيله وتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية[١٣]. منذ ذلك الحين، اشتدّت أواصر الحلف بين الشيخ والأمير ليصبح الأساس الوطيد للحركة الوهّابية، وللدولة السعودية التي قامت في ما بعد على مبادئ هذه الحركة ومفاهيمها التنظيمية.

تكمن أهمية الملاحظات السابقة في ما تقوله عن نشأة الحركة الوهّابية، وعلاقة ذلك بالمحيط الذي ظهرت فيه. **أول شيء تقوله عن** هذا الموضوع أن انطلاقة الحركة جاءت بعد مضي أكثر من ثلاثمئة سنة على تبلور واستقامة البنية الاجتماعية والسياسية لمجتمع حواضر المدن

العثيمين، **بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية** (الرياض: مطابع دار الهلال، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٤٩. لم يستطع المؤلّف في كلا الكتابين تحديد فترة زمنية أدق من النطاق المبيّن كما لم يذكر المرحلة التي يُفترض أن السنة المنشودة كانت تنتمي إليها. وهذا ليس خطأ العثيمين بالطبع وإنما خطأ المراجع الأولية، ولا سيّما ابن غنّام الذي ألّف كتابه التاريخي والسيرة الذاتية للشيخ وحركته في زمن الشيخ نفسه.

(١١) عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ٢ ج، ط ٤ (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج ٢، ص ٣٦٧. عند الحديث عن وفاة رئيس بلدة العُيينة في سنة ١١٣٨هـ/ ١٧٢٥م، ذكر ابن بشر أن منطقة نجد لم تعرف له مثيلاً في ثروته وفي سلطته.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢ ـ ٤٣. بعد ذلك يقول ابن بشر إن الشيخ ابن عبد الوهّاب استقرّ في الدرعية في سنة ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م (ص ٤٧).

(١٣) حسين بن غنام، **تاريخ نجد** [المسمى روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام]، حرره وحققه ناصر الدين الأسد، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ٨٧.

النجدية، وذلك بفعل نمط الاستيطان الانتشاري المتأخّر. وقد رأينا أنّ «الشرك المؤسساتي» كان صغيراً في حجمه ومحدوداً في مدى انتشاره. أما «الشرك الثقافي» فكان ثابتاً لم يتغيّر. وهذا يعني أنّ الوهابية كانت متغيراً جديداً جاء ضمن المتغيّرات التي تسبّب فيها نمط الاستيطان، وما حصل له من تغيّرات في طبيعته. **الأمر الثاني** أنّ الحركة ولدت ونشأت داخل إطار ذلك المجتمع، الذي كان بدوره من أهم ثمرات النمط الانتشاري. ونستنتج من ذلك، وهذا هو **الأمر الثالث**، أن نمط الهجرة والاستقرار كان العامل المشترك بين الحركة ومجتمع الحاضرة. فالمجتمع كان نتيجة لنمط الاستقرار والحركة كانت من إفراز المجتمع. هناك نقطة أخرى يكشفها تاريخ الحركة وهي إصرار الشيخ على اللجوء إلى زعيم سياسي أو إلى قوة سياسية تحتضن الحركة. وهذا يكشف تفطّن الشيخ، واستيعابه للبُعد السياسي للأزمة التي كان يمرّ بها المجتمع.

وبما أنّ الشِّرك لم يكن عاملاً له وزن ذو شأن في السياق الذي ظهرت فيه الحركة، وبالتالي لا يمكن أنه كان في جملة العوامل المهمّة التي مهّدت لظهورها، يتبادر إلى الذهن السؤال الملحّ الآتي: ما هو إذاً، ذلك الشيء المتعلّق بمجتمع المدن الذي كان على صلة مباشرة بظهور الحركة الوهّابية؟ ومبرّر السؤال واضح: لا بدّ من أنّ لنشأة الحركة في ذلك الوقت بالذات، لا قبله ولا بعده، وفي تلك البنية الاجتماعية وذلك المكان وليس في أي مكان آخر، أهمية تاريخية. وتزداد مبرّرات السؤال إذا عرفنا أن الهدف النهائي المعلَن للحركة كان إزالة مفهوم «المدن المستقلة» واستبدال مفهوم التوحيد به[14]. وللمرء أن يتساءل أمام ذلك: ما هي علاقة إزالة الحالة السياسية للمدن المستقلة، بمحاربة الحالة الدينية للشرك؟ ألم يكن من المتاح محاربة الشرك في إطار المدن المستقلة؟ لماذا تطلّبت عملية إزالة الشرك إزالة مجتمع المدن لإفساح المجال أمام مجتمع الدولة؟ هل كان أمراء تلك المدن مشركين؟ وإذا كانوا كذلك، فلماذا بقي بعضهم في أماكنهم بعد قيام الدولة؟

تضيء الملاحظات السابقة، ومعها الأسئلة، مرة أخرى الحس

(١٤) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨ و٤٢.

السياسي الذي يبدو أنّ للشيخ كثيراً منه. فقد تعمّد عدم إطلاق حركته معتمداً على قواها الذاتية، كما تعمّد بشكل واضح عدم التحالف مع قوة لا تنتمي إلى دوائر الأسر الحاكمة للمدن. وهذا بحدّ ذاته يشير، إلى جانب وعيه بالطبيعة السياسية للأزمة، إلى أن الشيخ كان مدركاً لتركيبة السلطة في مجتمع الحاضرة النجدي. قد يبدو أنه لم تتوافر له خيارات أخرى أفضل من ذلك وهذا صحيح، لكن اقتصار خيارات التحالف بالنسبة إلى الشيخ على رؤساء المدن، يدلّ على أنّ الحركة كانت بطبيعتها نخبويّة في المقام الأول، وأنّ الأزمة التي كان يواجهها المجتمع هي أزمة النخبة قبل أن تكون أزمة المجتمع(١٥). وبما أنّها كذلك، فلا بد من أنّ هذه الأزمة كانت ذات طبيعة سياسية، ولم تكن أزمة دينية. ومن ثَمّ فإنّ الأوضاع التي كانت تستجيب لها الحركة كانت ظروفاً ومعطياتٍ سياسية ولم تكن ظروفاً ذات طبيعة دينية.

ومع ذلك لا تزال هناك مساحة أكثر للبرهنة على أنّ الوهابية كانت استجابة أو ردة فعل على تدهور الأحوال الاجتماعية والسياسية وليس على تدهور الحالة الدينية. ولتحقيق ذلك ينبغي لنا أولاً أن نكشف المزيد من طبيعتي الإطارين الاجتماعي والسياسي الذي ولدت فيهما الحركة. بالإضافة إلى ذلك، هناك مضمون الاستجابة نفسه، وهو ما يستوجب الكشف أيضاً عن طبيعته، وأنه لم يكن من النوع الذي يمكن القول إنه كان متجذراً في بيئة دينية كانت تمرّ بحالة تفسخ، ولا يبرّر القول بالتالي إنه بهذه الطبيعة كان يتوجه إلى مثل هذه البيئة. في الوقت نفسه، لا يزال يتعيّن علينا تفسير هذا التباين الواضح بين الفرضية التي تنطلق منها هذه الدراسة بأن الشِّرك لم يكن عنصراً مهماً في السياق الذي نشأت فيه

---

(١٥) تجدر الإشارة هنا إلى أنه لا يوجد في سائر المصادر المحليّة سواء التي كُتبت قبل الحركة الوهّابية أم بعدها ما يشير إلى أنّ سبب انهيار النظام كان تذمّراً شعبياً أو انتفاضة شعبية. وهذا ما يظهر في أعمال العنف كافة التي ذكرت المصادر أنها ارتُكبت على يد الأسر الحاكمة أو بتوجيه منها داخل كل مدينة وبين المدن. من الأمثلة على ذلك القتال المستمرّ آنذاك بين الأسرتين الحاكمتين في مدينتي أُشيقر وعُنيزة. انظر: إبراهيم بن صالح بن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، نصوص وأبحاث جغرافية وتاريخية عن جزيرة العرب (الرياض: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ٦٦، ٨١، ٨٣ ـ ٨٤ و٩٥.

الحركةُ الوهّابية من **ناحية**، وحقيقة أن الشيخ كان يعتبر الشرك ظاهرةً متفشيةً في نجد، وأن محاربتها وإزالتها هما الهدفين الرئيسين لحركته، من **ناحية أخرى**. بعبارة أخرى، كيف نفسر حقيقة أنّ مفهوم الشرك يحتلّ موقعاً بارزاً في أدبيّات الشيخ، في الوقت الذي لم يكن الشرك، كما نقول هنا، متفشياً في مجتمع الحاضرة.

كما رأينا، كانت بنية مجتمع حواضر المدن نتاج النمط الانتشاري للاستيطان. ولذلك، برزت الأسرة وأصبحت أقوى مؤسّسات المجتمع. وعلى صلة بذلك، كما يبدو، برز تضارب المصالح السياسية، وانقسمت الأسر التي كانت تتولى إمارات المدن أو النخب السياسية، بشكل حادّ ودموي في الغالب، وتميّزت بالتشرذم وعدم الانسجام. هنا يقفز السؤال نفسه عن هذه المدن، وعن السبب الذي حمل الشيخ على تبنّي هدف القضاء عليها: هل كان ذلك لأن هذه المدن باستقلال كل واحدة منها عن الأخرى استقلالاً سياسياً كاملاً، وما تسبّب به ذلك من انقسام للمجتمع، يتناقض مع عقيدة التوحيد؟ أم أنه كان بسبب التداعيات الاجتماعية والسياسية للأوضاع التي كانت سائدة في إطار تلك المدن؟ وعلى أي تقدير، هل كان لمفهوم الشِّرك مكان في هذا السياق؟ بعبارة أخرى، إذا لم يكن الشِّرك متفشّياً في تلك البلدات، كما نزعم هنا، فلماذا جعله الشيخُ الموضوعَ الرئيس لكتاباته كلها؟ ولماذا جعل القضاءَ عليه أولى أولويات حركته؟ لا بد من التعامل مع هذين السؤالين كلّ على حدة مع أنهما متداخلان على نحو معقّد للغاية. دعنا نبدأ بالسؤال المطروح عن السياق التاريخي أو عن المدن المستقلة، لأن الحركةَ الوهّابية نشأت في مجتمعها.

التصدّع السياسي

طرح ابن عبد الوهاب رؤيته حيال مستقبل نجد السياسي، وكيف ينبغي له أن يكون، في مناسبتين إبان انطلاق حركته، وقد فصّلنا ذلك في الفصل الأول. كان الشيخ لا يزال يبحث عن حليف أو عن راعٍ للرؤية أو المشروع الذي اختمر في ذهنه. لذلك، عندما التقى بابن معمّر رئيس بلدة العُيَينة لأول مرّة، يقول ابن بشر أن الشيخ قال له: «إني أرجو إن أنت قمت بنصر لا إله إلا الله أن يظهرك الله وتملك نجداً

وأعرابها»[١٦]. من الواضح أنّ الشيخ كان يتحدّث عن توحيد نجد، وأنّ تحقيق ذلك مرتبط بالشهادة أو توحيد الألوهية. بعد أن أُرغم الشيخ على مغادرة العيينة، تبنّى الموقف نفسه عندما اجتمع مع محمد بن سعود رئيس بلدة الدرعية. ينقل ابن بشر عنه مرة أخرى قوله لابن سعود «هذه كلمة التوحيد التي دعت إليها الرسل. . . من تمسك بها، وعمل بها، ونصرها، ملك بها البلاد والعباد». وهذا الكلام مشابه لما قاله لابن معمر من قبل. لكنه يضيف بعد ذلك مباشرة مخاطباً أمير الدرعية «وأنت ترى نجداً كلها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم بعضاً، فأرجو أن تكون إماماً يجتمع عليه المسلمون وذريتك من بعدك»[١٧]. يتخذ حديث الشيخ هنا مزيداً من الوضوح حول التلازم بين وحدة نجد (اتضح لاحقاً أنّ هذه الوحدة تتجاوز نجداً كثيراً) وبين مفهوم التوحيد. ولا يمكن أن يعني هذا الموقف إلا أنّ مستقبل نجد مرهون بالقضاء على النظام السياسي للمدن المستقلة، لمصلحة كيان سياسي موحَّد. وقد أوضح الشيخ السبب وراء موقفه هذا، في قوله لمحمد بن سعود «وأنت ترى نجداً كلها وأقطارها أطبقت على الشرك والجهل والفرقة والاختلاف والقتال لبعضهم بعضاً». أي إنّ بنية مجتمع حاضرة المدن، إلى جانب تفشّي الشرك فيها كما يرى الشيخ، كانت بنية مصالح متضاربة للنخب ولذلك كانت بنية انقسام وتشرذم. الانقسام ليس فقط بين المدن، بل داخل الأسر الحاكمة في أغلب المدن تقريباً. ونتيجةً لذلك، انهار النظام السياسي للمجتمع، وغرقت المنطقة في حالة من الاقتتال المستمر بين المدن، والاغتيالات داخل كل مدينة.

تعبّر نبرة الشيخ وعباراته تلك عن رسالة بسيطة وواضحة وهي أنّ السبيل الوحيد أمام المجتمع للخروج من المأزق الذي وجد نفسه فيه، هو بتجاوز مرحلة المدن المستقلة، والانتقال إلى مرحلة الدولة الجامعة، وذلك على أساس من كلمة «لا إله إلا الله» أو مفهوم التوحيد. بعبارة أخرى، ما نقله ابن بشر على لسان الشيخ في كل من العيينة والدرعية

(١٦) ابن بشر، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨.

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢.

يقول إنّ موقف الشيخ كان استجابة أو ردة فعل على تدهور الوضع السياسي، وليس تدهور الحالة الدينية للمجتمع. والحلّ الذي اقترحه كان حلاً سياسياً يستند إلى مفهوم التوحيد ومقتضياته.

يمكن القول إن الاستقلال السياسي لتلك المدن، وهي تنتمي جميعاً إلى فضاء ثقافي واجتماعي واحد، كان رمزاً للفُرقة والانقسام بل كان سبباً لذلك. وفي هذا الصدد، كان هناك أمران على درجة كبيرة من الأهمية في موقف الشيخ: **الأول** هو أن وصفه للأوضاع الاجتماعية والسياسية داخل المدن وفي ما بينها، ينسجم تماماً مع ما تقوله المصادر المحلية عن الموضوع نفسه. **والأمر الثاني**، هو أنّ استنتاجات الشيخ لم تكن فريدة ولا غريبة عن المنطق الفكري الذي يأخذ به، بل على العكس كانت دائماً جزءاً مكمّلاً لنشاطاته الفكرية والسياسية(١٨).

كان الوضع في نجد بحلول القرن ١٢هـ/١٨م حالكاً وبائساً إلى حدّ أنه أصبح الموضوع الوحيد الذي كانت تتحدث عنه المصادرُ المحلية، ولا سيما تلك التي كُتبت قبل الحركة الوهّابية، ومع بداياتها الأولى(١٩). ترسم هذه المصادرُ صورةً قاتمة للغاية عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في نجد في أثناء المرحلة التي تمتد ما بين القرن ١٠هـ/١٦م والقرن ١٢هـ/١٨م. لا تقول المصادر لنا متى بدأت هذه الحالة البائسة. المصادر المحلية لم تبدأ في الظهور إلا في القرن ١١هـ/١٧م. آنذاك كان تردي الأوضاع في مجتمع الحواضر في نجد يقترب من ذروته. هل بدأت هذه الحالة قبل القرن ١٠هـ/١٦م؟ ومتى تحديداً؟ كل ما نعرفه قبل هذا التاريخ من المصادر الإسلامية الكلاسيكية أنّ الوضع

---

(١٨) انظر الفصل الثاني في وصف الشيخ للبلدات التي انفصلت عن الدولة بأنها مرتدّة، رابطاً بذلك بين الانفصال السياسي عن الدولة والارتداد بالمعنى الديني.

(١٩) يتوافر لهذه الدراسة اثنان من المصادر التي كُتبت قبل نشأة الحركة الوهّابية. **الأول هو**: **تاريخ ابن ربيعة**، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: النادي الأدبي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، **والثاني** هو: **تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله الخويطر (الرياض: مؤسسة الجزيرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م). يوجد مصدر قديم آخر كتبه أحمد البسّام، لكنّه غير متوافر لهذا التحقيق. لكن على ما ذكر الخويطر، يرجّح أن المنقور عوّل في تأليف كتابه على مخطوطة البسّام. انظر: **تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور**، ص ٧ ـ ٨. وأعرب الشبل عن فكرة مشابهة بشأن محمد بن ربيعة العوسجي. انظر: **تاريخ ابن ربيعة**، ص ٢٩ ـ ٣٠.

في نجد لم يكن واحداً. فكما رأينا يرسم الرحالة الفارسي ناصر خوسرو صورةً متباينة لكل من الأفلاج وبلدة اليمامة في الخرج. وما نقله ابن فضل الله العمري عن عبد الله الواصلي من سدير أن منطقته في النصف الثاني من القرن ٨هـ/ ١٤م كانت تنعم بالاستقرار السياسي، وبحالة اقتصادية جيّدة. والشي نفسه قاله ابن بطوطة عن مدينة حجر (الرياض حالياً) عندما مرّ بها عام ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م[٢٠]. توحي هذه الملاحظات مجرد إيحاء بأن تردي الأوضاع في حاضرة نجد بدأ بعد القرن ٨هـ/ ١٤م، والأرجح في وقت بين القرن ٩هـ/ ١٥م، والقرن ١٠هـ/ ١٦م. وبما أن سوء الأوضاع كان في حالة متقدّمة في القرن ١١هـ/ ١٧م، فإنّها تكون قد وصلت ذروتها في القرن ١٢هـ/ ١٨م.

كانت المناورات السياسية والصراعات المسلّحة والتحالفات المتقلّبة والهجمات والهجمات المعاكسة عناصر ثابتة في العلاقات بين البلدات النجدية وقتئذٍ[٢١]. وداخل البلدات نفسها، شاعت الصراعات العنيفة على السلطة وعمليات الاغتيال والتحالفات المتقلّبة بين الأسر المتناحرة إلى حدّ أنّ السلطة السياسية في كل بلدة كانت تتبادلها الأيادي مرّات كثيرة بعد صراعات عنيفة غالباً داخل الأسرة الواحدة[٢٢]. زد على ذلك، أنّ بعض البلدات انقسم إلى أحياء كانت تسيطر عليها الأسر المتناحرة، فكان لكل أسرة متخاصمة حيّ تحكمه[٢٣]. كانت تلك الأحداث تتكرّر إلى

---

(٢٠) عن هذه الملاحظات، انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(٢١) محمد بن عمر الفاخري، **الأخبار النجدية**، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])، ص ٧٣، ٧٩ ـ ٨١، ٨٦ و٨٨ ـ ٨٩، وابن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، ص ٦٠، ٦٤ ـ ٦٥، ٦٩، ٧١، ٨٠ ـ ٨١، ٨٧ و٩٤.

(٢٢) ابن المنقور، **تاريخ الشيخ أحمد بن محمد المنقور**، ص ٤٨ ـ ٤٩، ٥٤ ـ ٥٥ و٦١ ـ ٦٢، والفاخري، المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢، ٨٥، ١٠٠ و١٠٥. انظر أيضاً: ابن عيسى، المصدر نفسه، ص ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٧٦ ـ ٧٨، ٨٥ ـ ٨٦، ٩٢، ٩٥ و١٠١ ـ ١٠٦.

(٢٣) خير الحالات التي نستدلّ بها هنا أُشيقر وحريملا وعنيزة. انظر حالة حريملا، في: ابن غنام، **تاريخ نجد**، ص ٨٤. وفي حالتي أشيقر وعنيزة، انظر: ابن عيسى، المصدر نفسه، ص ٧٨، ٨٣ ـ ٨٤ و١٠٣ (في حالة أشيقر)، وص ٣٢٣ ـ ٢٣٥ (في حالة عنيزة). كما وصف ابن بشر كيف أصبحت بلدة التويم مقسمة إلى أربعة أحياء ترأّس كل منها رجل واحد. انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج ٢، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

درجة أنّها أضحت متواترة بشكل مسهب في المصادر المحلية. أضف إلى ذلك، أنّ انقسام نجد إلى بلدات فقيرة اقتصادياً، وضعيفة عسكرياً جعلها فريسة لهجمات واعتداءات المناطق المجاورة والدول الأقوى منها، وعلى وجه التحديد الحجاز والأحساء، ما زاد من انعدام استقرارها السياسي. الحاصل أنّ الاضطرابات السياسية خيّمت على المنطقة بأسرها، وبخاصة في مجتمع حواضر المدن.

لقد مثّل تدهور الحالة السياسية عبئاً آخر كان على الناس تحمّله، لأنّ ظروفهم الاقتصادية والمعيشية كانت أسوأ من ذلك. وقد تواطأت في تلك الحقبة عوامل، مثل: بساطة الأدوات التكنولوجية وشحّ الموارد وغياب سلطة مركزية، على وضع حياة الناس تحت رحمة الظروف الطبيعية المتقلّبة. من هذه الظروف تذكر المصادر روايات كثيرة عن الجفاف وعن الأوبئة الزراعية وكلاهما كان يدمّر الحرث والنسل. كانت موجات القحط، على سبيل المثال، تتكرّر تاركة خلفها آثاراً كارثية. وكان الناس يطلقون على كل موجة اسماً معيّناً لتمييزه، ولاستخدامه في تقويمهم لحساب السنين. حيث صارت السنوات التي شهدت هذه الموجات تعرف باسم القحط الذي أصابهم فيها[٢٤]. وقد حلّت إحدى موجات القحط هذه في سنة ١٠٧٧هـ/ ١٦٦٦م، وكانت شديدة الوطأة إلى حدّ أن الناس اضطروا إلى أكل لحوم الحيوانات والكلاب النافقة. والأدهى من ذلك على ما تذكر المصادر أن بعض الناس اضطرّ إلى بيع أطفاله في مكّة المكرّمة[٢٥]. وحلّت موجة قحط أخرى في سنة ١١٣٦هـ/

(٢٤) مثال ذلك، اشتُهرت سنة ١٠٦٥هـ/ ١٦٥٤م، على ما ذكر المنقور، بسنة هبران، واشتُهرت سنة ١٠٧٦هـ/ ١٦٦٥م بسنة صلهام، واشتُهرت سنة ١٠٨٦هـ/ ١٦٧٥م بسنة جرادان، وهذه أسماء ثلاث موجات قحط شديدة. انظر: ابن المنقور، المصدر نفسه، ص ٥٠، ٥٢ و٥٤ على التوالي. وذكر ابن ربيعة الأسماء ذاتها، لكن التواريخ لم تتطابق في جميع الحالات. من ذلك أنه ذكر أن قحط هبران كان في سنة ١٠٦١هـ/ ١٦٥٠م، وأن قحط صلهام كان في سنة ١٠٧٧ هـ/ ١٦٦٦م. انظر: ابن ربيعة، **تاريخ ابن ربيعة**، ص ٦٣ و٦٦ على التوالي. يتفق ابن ربيعة مع المنقور في تحديد سنة جرادان. انظر المصدر نفسه، ص ٦٩. وبالطريقة ذاتها، أعطى أهلُ نجد اسماً لكلّ سنة شكّلت نهاية القحط وعودة موسم الأمطار. وبالتالي، شهدت سنة ١٠٧٩هـ/ ١٦٦٨م نهاية قحط صلهام فأطلق على هذه السنة اسم «دلهام رجعان». انظر: الفاخري، **الأخبار النجدية**، ص ٥٢، أو سُميت «دلهام» فقط كما في **تاريخ ابن ربيعة** (ص ٦٦).

(٢٥) ابن المنقور، المصدر نفسه، ص ٥٢. كما أشرنا أعلاه، ذكر المنقور أن سنة حلول

١٧٢٣م قاسية في تأثيرها وواسعة في مداها، حيث يُقال، بحسب المصادر، أنّها عمّت مناطق الشام واليمن ونجد. وقد أطلق أهل نجد على هذا القحط اسم «سنة سحي». وكانت تأثيرات موجة القحط هذه بالذات كارثية في نجد حيث غارت آبار المياه ونفقت قطعان المواشي، وأُرغِم البدو على الانتقال من الصحراء واللجوء إلى المدن والقرى. وجلا كثير من سكان الحضر إلى الأحساء والكويت والعراق(٢٦).

كانت موجات الجفاف والقحط تأتي بشكل دوري. يذكر الفاخري أنه في سنة ١١٢٨هـ/ ١٧١٥م «غارت الآبار وغلت الأسعار ومات مساكين جوعاً». ثم يلحظ أن هذا القحط لم يطلق عليه اسم على الرغم من أنه استمر، كما يبدو لأكثر من سنتين(٢٧) حتى في السنوات التي كانت تأتي بالمطر، كانت تأتي معها أيضاً بما كان يسمّيه أهل نجد بـ «الحيا» أو «الدبا» (صغار الجراد) الذي يقضي على المحصول الزراعي. واستكمالاً لذلك كانت الأوبئة تنتشر فجأة متسبّبة بوفاة كثير من الناس. من ذلك أنّه في سنة ١١٣٨هـ/ ١٧٢٥م حلّ وباء في العيينة أفنى ـ كما يقال ـ أغلبهم(٢٨). ولا تتوقّف مأساة الوضع عند هذا الحد؛ فالوضع السياسي كان ربما أسوأ من ذلك. حيث انتشرت الحروب والصراعات الدموية على إمارات المدن وحالات القتل والاغتيال، أحياناً بين الأقارب أنفسهم. باختصار، عاشت منطقة نجد في القرن ١٢هـ/ ١٨م ما يسمّيه العلماء المسلمون الفتنة أو الاضطراب والفوضى السياسية.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّه وإن اتفق وصف الشيخ ابن عبد الوهاب للأوضاع الاجتماعية والسياسية في المدن مع ما ورد في المصادر المحليّة التي سبقته، إلا أنّ حديثه عن تفشّي الشِّرك على نطاق واسع في تلك

القحط صلهام كانت ١٠٧٦هـ لا سنة ١٠٧٧هـ. ولم يذكر ابن ربيعة ولا ابن المنقور أي تفاصيل عن وقع ذلك القحط الشديد عظيم الأثر. لكن الفاخري، الذي يتفق مع ابن ربيعة في سنة حلول القحط صلهامٌ أعطى بعض التفاصيل المتعلّقة بالأثر المدمّر الذي أحدثه هذا القحط. انظر: الفاخري، المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٢٦) ابن ربيعة، المصدر نفسه، ص ٨٨، والفاخري، المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢٧) الفاخري، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

المدن يتناقض بشكل صارخ مع صمت تلك المصادر عن هذا الموضوع في نجد خلال الحقبة التي سبقت ظهور الوهّابية. وإذا كان الشيخ ابن عبد الوهّاب يرى أنّ الأزمة الحقيقية التي كان يواجهها أهل نجد ذات طابع ديني، يصحّ القول إن المصادر المحليّة التي سبقت الوهّابية، وكتبها رجال دين أيضاً، ترى أنّ الأزمة كانت ذات طبيعة اجتماعيّة وسياسية، ولم تكن أزمة دينية. ولا بد من التشديد هنا على أنّ منظور المصادر التي سبقت الوهّابية مُستشَفّ من النصوص التي احتوتها تلك المصادر ومن طريقة صياغتها. لا تعبّر تلك النصوص عن هذا المنظور بشكل واضح ومباشر، بل إنه مستتر خلف النصوص بطريقة أو بأخرى، ما يستلزم بعض التحليل لإظهاره إلى السطح. ومع أخذ ذلك بعين الاعتبار، يمكن استنتاج كثير من الموضوعات التي شدّدت عليها تلك المصادر، وممّا تضمّنته أو سكتت عنه بشأن الحياة في نجد وقتئذٍ. فأهم ملاحظة يمكن تسجيلها في هذا الصدد أن كل مصدر من هذه المصادر يقتصر مؤلِّفُه على تسجيل ما يمكن تسميته بـ «الأحداث الدنيوية»، أحداث من هذا العالم تعود أسبابها إلى جذور اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، مثل الحروب والنزاعات السياسية والمصاعب الاقتصادية التي تسبّبت بها كوارث طبيعية في الأغلب وعمارة المدن وبعض النشاطات الاقتصادية والمجاعات وحوادث القتل وما إلى ذلك. وفي الوقت نفسه، لا يوجد في جميع تلك المصادر أي مادّة ما تشير إلى تردّي الأوضاع الدِّينية في نجد آنذاك. وتترك تلك المصادر انطباعاً قوياً لا يمكن تفاديه بأن انعدام الاستقرار السياسي كان النظام الوحيد السائد والهاجس الشائع بين الناس، وأنه لم يكن للدِّين دور من أي نوع في النزاعات والصراعات السياسية التي كانت تدور بين المدن والأسر الحاكمة في أغلب هذه المدن. هذا التركيز الحصري الذي نجده في تلك المصادر على «الأحداث الدنيوية»، ولا سيما الأحداث السياسية التي هي موضوع اهتمامنا هنا، يشير إلى أنّ عدم الإشارة إلى أي انحراف ديني أو إلى تردّي الأوضاع الدِّينية في نجد قبل ظهور الحركة الوهّابية، وإقامة الدولة السعودية، يعني إما أن هذا لم يكن موجوداً على الإطلاق، وهذا أمر مستبعَد، أو أنّه كان موجوداً فعلاً لكنه لم يبلغ مستوى الظاهرة الاجتماعية التي تستحقّ التسجيل والتنويه. بناءً على ذلك، يتبيّن بجلاء أنّ

الأزمات التي تحدّثت عنها المصادر قبل ظهور الوهّابية في القرن ١٢هـ/ ١٨م كانت أزمات سياسية واقتصادية، ولم تكن دينية.

هناك نقطة أخيرة بشأن جذور الأزمة وطابعها الاجتماعي، وانعدام الاستقرار الذي اقترن بها، ينبغي لنا الإشارة إليها هنا. لأنه ربما يسهّل إعادة الفوضى السياسية في نجد في تلك المرحلة، ولو جزئياً على الأقل، إلى النشاطات الخارجة عن السيطرة التي كانت تقوم بها القبائل البدوية. لكنّ المؤشرات المتوفرة، والمستقاة من المصادر المعاصرة تشير إلى أنّ الفوضى كانت نتيجة طبيعية للميل المتجذر في البناء الاجتماعي والسياسي لمجتمع حواضر المدن إلى الانقسام إلى عناصر متنافسة ومتناحرة، وأنّه لم يكن لها صلة ذات شأن بوجود القبائل البدوية. ففي النهاية، جاء مجتمع المدن المستقلة هذا كنتاج لعملية التصدّع التي كانت تمرّ بها القبيلة في هذه الحواضر. ولا شك أن هذه النزعة نحو الانقسام والتناحر مرتبطة بالأسرة باعتبارها أصبحت محور البناء الاجتماعي، والمؤسسة الأقوى سياسياً في المجتمع. والظاهر أنّ عملية التصدع ذاتها استمرّت بفاعلية في حالة الأسر كما ظهر من استمرار تشتيت شمل تلك الأسر داخل نجد وخارجها، وفي الصراعات الشرسة بين الرؤساء أو الأسر الحاكمة في سبيل السيطرة على البلدة أو المدينة. وكان الهدف المركزي لكل أسرة في تلك الصراعات هو المحافظة على احتكارها لإمارة المدينة أو أخذها من أسرة أخرى، حتى وإن اقتضى ذلك استعمال القوة. كما إنّ كل أسرة كانت تكافح للمحافظة على استقلالها السياسي عن الأسر الأخرى وعن الأسر القريبة في النسب في بعض الأحيان.

إن عناصر عدم الاستقرار في النظام السياسي لمجتمع المدن المستقلة كثيرة، لكنّ أكثرها أهمية في الحالة التي بين أيدينا هي أنّ ادعاء أسرة ما لأحقيتها في حكم المدينة كان يستند إلى قاعدة ضيّقة وإلى تعريف ضيّق أيضاً؛ حيث كان الادعاء يعتمد دائماً على النسب القبلي و/أو على المبادرة إلى عمارة المدينة، وبالتالي ملكية الأرض. لكنّ جميع ما يعرف بالأسر الرؤساء داخل المدينة أو خارجها، كانوا متساوين بموجب هذه الحجة. ثم إن المبادرة إلى عمارة المدينة تعطي للأسرة الحقّ في

الحكم، لكن إلى متى يحقّ احتكار هذا الحق؟ ومن من الأسرة يحقّ له ذلك؟ وهذا بحد ذاته يؤشّر مباشرة على المأزق السياسي لتلك المدن. وأبرز معالم هذا المأزق عدم تبلور أعراف أو تقاليد لانتقال الحكم أو توارثه يحدّد إجراءات متّبعة تحظى بقبول واسع لنقل السلطة، خاصة داخل أسرة الحكم نفسها. بدلاً من ذلك، تمحور السعي للإمساك بالسلطة في المدينة حول المصالح الضيّقة للأسرة المباشرة للأمير، ومن يلتفّ حوله من الأسرة أي حول مصلحة رؤساء الأسر في أغلب الأحيان من دون مراعاة الأفراد الباقين. وهذا ما يفسّر أنّ العنف والصراعات الدموية على السلطة داخل المدن كانت كثيراً ما تحدث بين من تربطهم أشدّ روابط القربى، مثل الأشقاء والأبناء في كثير من الحالات[٢٩]. لم يحدث قط، كما يبدو من المصادر، أن كانت المطالبة بالسلطة أو كانت ممارستها، باسم أكبر شريحة سكانية في المدينة أو في نجد كلها. كما لم تُطرح باسم الدِّين أو الدولة، وهذا يعكس بشكل أو بآخر «ذهنية المدينة البلدة» التي تشكلت في كل مدينة، وأمست السمةَ الأبرز في الثقافة السياسية التي هيمنت على المنطقة بأسرها آنذاك. وإذا أضفنا إلى هيمنة الأسرة بذهنيتها وعصبيتها، الوضعَ الاقتصادي السيِّئ في كل بلدة والذي جعل أغلب البلدات متساوية في فقرها وفي ضعفها، وغيابَ نظام قضائي وحكم سياسي أوسع، لم يكن من المفاجئ انقسام نجد إلى بلدات مستقلّة متناحرة لا يملك أي منها القدرة على الهيمنة على سواها، فكيف بالتحوّل إلى قوة توحيدية. بناء على ذلك، لا يصعب تبيّن أن الصراع وعدم الاستقرار والفوضى التي عمّت المنطقة في نهاية المطاف كان نتيجة لم يكن من الممكن تلافيها.

---

(٢٩) ذكرت المصادر أن النزاعات بين الأسر وداخلها شكّلت العنصر الرئيس في الفوضى السياسية خلال تلك المدة. لكنّ عدداً من حالات الاقتتال بين تلك الأسر شملت أشخاصاً قريبي النسب، ما عكس عمق الشرخ في البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمع الحضري في ذلك الوقت. من بين الأسر المعروفة التي عانت موجات مستمرّة من النزاعات العنيفة بين رؤسائها أسرة الدروع من قبيلة بني حنيفة في بلدة الدرعية وأسرة الوهبة من قبيلة تميم في أشيقر. انظر: ابن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، في حالة الدروع (ص ٣٧، ٣٩ ـ ٤١، ٧٤)، وفي حالة أسرة الدروع (ص ٦٦، ٧٨، ٨٣ ـ ٨٥، ٩٥ و١٠٣ ـ ١٠٤). انظر أيضاً: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ص ٣٦٨.

ما قبل المدينة

شكّلت القبيلة في الماضي، في أثناء نمط الاستيطان الجماعي، أساسَ الوحدة ومصدر الحماية والهُوية، وارتبط وجودُ الفرد ومكانته والأسرة بالقبيلة كلها. حتى مفهوم السلطة كان جماعياً، وكان يمارَس بأسلوب سلمي، وعلى أساس من التراضي مقارنةً بما أمست عليه الحال في نظام المدن المستقلة[٣٠]. في أعقاب تصدّع القبيلة تغيّر الوضع بشكل جذري. ما حدث بعد ذلك أن البلدات والمدن، باستقلالها وانفصالها عن بعضها وهيمنة الأسر عليها وهي التي ورثت سلطة القبيلة في المدينة، لم تتمكن من شغْل المركزين الاجتماعي والسياسي اللذين ورثتهما عن القبيلة ولا الاضطلاع بدورها كذلك. بدلاً من ذلك، أصبحت المدينة ومعها الأسرة، الرمز الأول للتشرذم وانعدام الأمن والفوضى. في هذا الإطار، يمكّن تصور الحركة الوهّابية في ردّها على هذا الوضع بأنّه كان محاولةً لتقديم بديل يسمو فوق المدن والقبائل كلها، بديل يتمثّل في دولة مركزية جامعة، ينعم فيها سائر الناس بالأمن والنظام والهُوية، أياً تكن انتماءاتهم القبلية. يبدو أنّه كان من الممكن لمؤسس الحركة الشيخ ابن عبد الوهاب، أن يتجاوز الحدود الاجتماعية والسياسية لمجتمعه بهذه الطريقة، اعتماداً على مركزية مفهوم التوحيد في طرحه الفكري وفي رؤيته السياسية. ذلك أنّ كون هذا المفهوم تجريدياً من الناحية الدِّينية، وواسعاً في مضامينه من الناحية السياسية مكّن الشيخ من تصوّر فكرة بناء دولة مركزية بوصفها الوسيلة الوحيدة للخروج من هذا التشرذم ومن فوضى البلدات المستقلّة.

بهذا المعنى، تكون المدينة المستقلّة قد نتجت عن عيب في النظام الاجتماعي والسياسي الذي أوجده نمطُ الاستيطان الانتشاري. وكما رأينا

(٣٠) انظر مناقشة هذه النقطة في: العثيمين، **بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية**، ص ١٥ ـ ١٦، حيث ذكر المؤلّف أنّ السبب الرئيس للاختلاف في مفهوم السلطة وطريقة تبوُّء سدة القيادة بين القبائل البدوية من **ناحية**، وبين البلدات من **ناحية أخرى** يمكن أن يُعزى إلى أن الملكية في نمط العيش البدوي متنقلة بطبيعتها. وهي تشكّل في أغلب الحالات البهائم والخيام. لكنّ ملكية المستوطن في البلدة ثابتة دائماً مثل مزرعة أو متجر ومنزل.

في الفصل السابق، كانت إحدى النتائج الرئيسة لتصدّع القبيلة أنّه أجّج نزوع الأسر التي حلّت محلّ قبائلها إلى الاستقلال. وفي سياق هذه العملية، أصبحت هذه الأسر شديدة التسييس إلى حدّ أن الإرث السياسي الوحيد الذي تركته كان الاقتتال المتواصل بينها، والصراعات الدائمة بين بلداتها. ولهذا السبب كانت الأسرُ الحاكمة هي الأطرافَ الرئيسة في تلك الصراعات، علماً بأن الصراعات التي تحدّثت عنها المصادر المحلية مراراً كانت بين الأسر الحاكمة وداخل كل أسرة في كل بلدة مستقلة. وعلى ما تقول بعض المصادر، «فاق عددُ المواجهات» التي دارت بين الجماعات الحضرية «عددَ المواجهات التي ذُكر أنها وقعت بين الجماعات البدوية والجماعات الحضرية»(٣١).

إشارةُ المصادر المحلية إلى القبائل البدوية في هذا السياق كانت غالباً بمعنى أنّ تلك القبائل إما في حالة حرب بينها أو أنّها كانت طرفاً في الصراعات التي كانت تندلع بين المدن إلى جانب هذا الطرف أو ذاك(٣٢). وربما طلب رئيس بلدة في بعض الحالات نصرة قبيلة بدوية لسحق غريمه ونسيبه المنافس، أي إنّ طرفي الصراع لم ينتميا إلى القبيلة التي طُلب إليها التدخل في الصراع(٣٣). من ناحية أخرى، كانت الحالات التي هاجمت فيها قبيلة بدوية إحدى المدن بمبادرة منها قليلة

(٣١) Uwaidah M. Al Juhany, «The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,» (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983), p. 270.

(٣٢) عدّد الجُهَني مقتبساً من المصادر المحلّية بعض الأحلاف التي عُقدت في أوقات مختلفة بين بعض الجماعات البدوية والبلدات، مثل: تحالف قبيلة الظفير وبلدات جلاجل والرياض وثرمدا وعنيزة؛ وتحالف آل كثير وبلدتي الدرعية والعمارية؛ وتحالف قبيلة سُبَيع وبلدة الدرعية. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١. للاطلاع على حالات اقتتال القبائل البدوية في ما بينها، انظر: الفاخري، **الأخبار النجدية**، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣٣) تتضمّن الحالات من هذا النوع رئيس سابق لبلدة التويم اسمه عبد الله الوائلي الذي استنصر رئيس قبيلة الظفير البدوية، ورئيس بلدة جلاجل لاستعادة حكم التويم من ابن عمّه. انظر: ابن عيسى، **تاريخ بعض الحوادث الواقعة في نجد ووفيات بعض الأعيان وأنسابهم وبناء بعض البلدان (من ٧٠٠ ـ ١٣٤٠هـ)**، ص ١٠١ ـ ١٠٢. تدلّ هذه الحالة على مدى تشرذم الأسر في البلدات لأن الظفير كانت العدو اللدود لعنزة وهي القبيلة التي انتسب إليها أبناء العمومة المتحاربون. للاطلاع على حالات أخرى (ص ١٠٦ ـ ١٠٧).

جداً[٣٤]. وهذا يُظهر أنّ دور القبائل البدوية في الصراعات التي كانت محتدمة بين المدن وداخلها، لم يتجاوز كونه عاملاً مساعداً فحسب، وغالباً في لعبة تبدّل التحالفات بين الأسر، بما يساعد في قلب الموازين لصالح هذا الطرف أو ذاك، لكنّها لم تكن مصدراً للصراعات يوماً ولا كانت سبباً لعدم الاستقرار في حدّ ذاتها. والسبب في ذلك يعود، كما بيّنا أعلاه، إلى أنّ جذور الاضطراب السياسي في مجتمع الحاضرة موجودة في البناء الاجتماعي لهذا المجتمع، وخاصة في طبيعة العلاقات بين أسرها التي كانت تشكل العمود الفقري لذلك البناء.

الاستنتاج الذي يمكن الخروج به في هذا المقام هو أنّ التشرذم الاجتماعي والاضطراب السياسي في مجتمع المدن النجدية كان يجسّد شيئاً من خاصية انفرد بها البناءُ الحضري لذلك المجتمع، وقد ارتبطت هذه الخاصية بنزوع ذاتي لذلك البناء إلى الانقسام وإلى العنف، وقد تجسّدت هذه النزعة أكثر ما تجسدت في الأسر الحاكمة. لم يكن للقبائل البدوية علاقة بطبيعة ومدى انعدام الاستقرار السياسي الذي عمّ المجتمع النجدي آنذاك بل إنّ هذه النزعة لم تكن مفاجئة؛ لأن بنية المدن ونزوعها إلى عدم الاستقرار، تأثّرت كما يبدو من كونها جاءت نتيجة لتصدّع القَبيلة واستمرار نمط الاستيطان الانتشاري، أي إنّ عدم الاستقرار لم يكن نتيجة لتقاطع بنية مجتمع المدن مع نمط الحياة البدوية.

من المعالم الأخرى التي ميّزت الوضع المتأزّم في المدن كان اقتصار الصراع والعنف على الأسر الحاكمة، أو على طبقة النخبة السياسية في المجتمع. وبالرجوع إلى المصادر، لا يظهر أن الأشخاص العاديين شاركوا في هذه الصراعات بأي طريقة. لا تتحدّث المصادر عن انهيار عام للنظام ولا عن انتفاضة شعبية. كما لا يوجد مؤشر في تلك المصادر على قيام أشخاص عاديين لدوافع سياسية أو دينية بأعمال عنف بطريقة مستمرة ومنتظمة حتى لا نقول منظّمة. في المقابل، كانت أعمال العنف كافة

(٣٤) الفاخري، المصدر نفسه، ص ١٠١، ١٠٣ و١٠٥، وابن عيسى، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

تقريباً وعمليات المناورة وبناء التحالفات وهدمها والغارات بين الأسر الحاكمة أو الرؤساء داخل المدن وفي ما بينها، ذلك كله كان يحدث بين الأسر الحاكمة. بعبارة أخرى، لم يكن للأزمة بُعد شعبي، ولم تحدث لأي سبب له علاقة بعامة الناس. وهذا بحدّ ذاته مؤشّر كافٍ على الطبيعة السياسية للأزمة، وعلى أنها لم تكن مرتبطة بالدِّين، ولا بتردّي الأوضاع الدِّينية. وما يؤكّد ذلك أيضاً أن أياً من المصادر المحلية وبخاصة المصادر التي سبقت الوهّابية، لم يعزُ الأوضاع المتأزّمة، أو الصراعات بين الرؤساء إلى أسبابٍ دينية أو إلى نزاع ديني. على العكس، في الحالات كافة تقريباً، بحسب المصادر، كانت الصراعات إما على موارد اقتصادية أو على سلطة سياسية وبخاصة منصب رئيس المدينة(٣٥).

الاستجابة الدِّينية

طبيعةُ الأزمة التي عصفت بالمجتمع النجدي في القرن ١٢هـ/ ١٨م في ظلّ النظام السياسي للمدن المستقلة، وحقيقة أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب كرّس حياته لهدم ذلك النظام لمصلحة نظام سياسي آخر موحَّد، يؤكد أنّ نشأة الحركة الوهّابية كانت استجابة مباشرة لذلك الوضع المتأزّم بالذات. لكن ما كان نوع تلك الاستجابة التي أبدتها الحركة لذلك الوضع؟ لقد كانت استجابة دينيّة من وجوه عديدة. لكن من حيث إنّ جذور الحركة لم تكن دينية، وإنّ الدِّين نظام غير معزول ولا يعمل في فراغ اجتماعي وسياسي، يمكن المجادلة بأن الوهّابية كانت استجابة سياسية موجَّهةً دينياً. وإذا أضفنا إلى ذلك حقيقة أنّ الهدف الرئيس والمعلَن للحركة كان إقامة دولة مركزية جامعة، جاز لنا الزعم بأن طبيعة الاستجابة أو البديل الذي ناضل الشيخ من أجله كان

---

(٣٥) تتحدّث المصادر عن حالات كثيرة انتهت فيها مثل هذه الصراعات بطرد الخصوم أو قتلهم. اللافت أن أياً من هذه الحالات لم يرتبط بقضايا دينية. حتى أن ابن بشر لم يعزُ تلك الأحداث إلى قضايا دينية. لكنّ مردّ ذلك بلا ريب أن ابن بشر اعتمد في كتابه على مصادر سبقت الوهّابية. ومن الأمثلة على المنافسات السياسية التي أدّت إلى سفك الدماء اغتيال ناصر بن معمّر رئيس العيينة على يد أحد أقربائه في سنة ١٠٥٧هـ الذي تولّى الرئاسة بعده. انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج ٢، ص ٣٢٥. وكمثال آخر على صراع متّصل بالأوضاع الاقتصادية شارك فيه أهل العيينة وأهل البير، انظر: الفاخري، المصدر نفسه، ص ٧٣.

سياسيّ الطابع بقدر ما إنه كان دينياً أيضاً. قد يرى بعضهم أنّ الدولة التي تصوّرها الشيخ محمد بن عبد الوهّاب كانت دولة دينية أو يحكمها رجال الدِّين، لكن ينبغي أن يتضح من سياق التحليل أنّ الحقيقة لم تكن كذلك.

باستثناء الهدف المعلَن، تتعلّق النقاط كافة التي تقدّمت بالسياق الذي نشأت فيه الحركةُ الوهّابية. ولذلك لا بد من تعزيز ذلك بالمزيد من الإضاءة على طبيعة مضمون الاستجابة الوهّابية نفسها. لأنّه من دون ذلك، كل ما يمكن أن يقال عن السياق وعناصره لن يكفي بحدّ ذاته لإظهار الطبيعة المركّبة لتلك الاستجابة. فالدور الديني للشيخ محمد بن عبد الوهّاب وحركته معروف وكُتِب عنه بإسهاب في المصادر. أما البُعد السياسي للحركة ودوره وعلاقته بالبُعد الدِّيني فلم يحظَ بالأهمية نفسها. وهذا البعد في الواقع متضمَّن في مفهوم توحيد الألوهية. هذا هو المفهوم المركزي والأهم في الخطاب الوهّابي وفي الاستجابة الوهّابية على العموم. وقد تناولناه بشيء من التفصيل في الفقرة الثانية من هذا الفصل التي تحمل العنوان نفسه. ولذلك فليس هناك حاجة إلى تكرار ما قلناه هناك عن الموضوع، عدا عن إعادة الفكرة المركزية للربط مع ما سبق.

كنّا قد لاحظنا أن مفهوم التوحيد مفهوم مركّب ينطوي على ما هو أكثر من المضمون الديني. والدليل على ذلك تقسيمه إلى ثلاثة أنواع وعلى قاعدة أن الأشياء تتضح بأضدادها قارنّا توحيد الألوهية بتوحيد الربوبية وخلصنا إلى أن الأخير بوصفه اعتقاداً وعملية ذهنية، يتميّز بطبيعته الفردية. هو إدراك يتحقّق على أساس فردي بين العبد وخالقه، لذلك، لا يتطلّب تحقيق توحيد الربوبية وجود مؤسّسات اجتماعية أو سياسية لأنّه ليس في وسع المجتمع المشاركة في هذه العملية بأي صورة. والظاهر أنّ هذه الخاصية هي التي جعلت توحيد الربوبية أقلّ قطعيّة من توحيد الألوهية في الحكم على صدق إيمان الفرد أو الجماعة أو المجتمع كله(٣٦).

(٣٦) هذا تمييز هامّ في نظر الشيخ ابن عبد الوهّاب، إلى حدّ أنّه لم يملّ من التشديد على أهميته. انظر: محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب**، أعدّها

أما توحيد الألوهية فهو في الغالب ليس علاقة فردية بين العبد وربه بل هو علاقة جماعية. ولذلك نجد أن السياقين النصي والتاريخي اللذين وظّف فيهما الشيخ توحيد الألوهية يحملان دلالات موحية في هذا الاتجاه؛ فهو يستخدمه دائماً في مقابل الشِّرك الذي يعني التنوّع والتعدّد. وهو يستخدمه أيضاً مقابل عبارات، مثل: التشرذم السياسي والفُرقة ومن الناحية الأخرى يستخدمه إلى جانب الوحدة السياسية والمركزية. وفي كلتا الحالتين، أدّى السياق دور الإطار الذي يمكن فيه تفعيل الأبعاد الاجتماعية، وبالتالي السياسية للتوحيد ومن هنا تنبع أهميتها. وليس لتوحيد الربوبية سياق تاريخي من هذا النوع، فهو صحيح وثابت قبل ظهور الإسلام وبعده، وقبل نشأة الوهّابية وبعدها. وبالتالي، كما إنّ توحيد الألوهية لا يتوقّف على توحيد الربوبية، فإنّ لتوحيد الربوبية مكاناً في الميدانين الاجتماعي والسياسي أيضاً.

بناءً على معنى توحيد الألوهية الواسع والشامل الذي يتجاوز الفرد، وعلى السياق الذي استخدمه فيه الشيخُ محمد بن عبد الوهّاب، يتجلّى المضمون الكامل لهذا المفهوم. لذلك، إذا كان تطبيق توحيد الربوبية فردياً وفلسفياً ومجرّداً، وبالتالي لا يمكن المجتمع قياسه ولا اختباره، فإنّ توحيد الألوهية أكثر موضوعية (عكس الذاتية)، وأكثر تقبّلاً للتجسيد المادي من خلال السلوك العبادي الظاهر، ولذلك أكثر قابليّة للاختبار والقياس من قبل المجتمع. وإذا كان توحيد الربوبية علاقة حصرية بين الفرد وربّه، فإنّ توحيد الألوهية ليس علاقة بين الفرد وربّه بواسطة العبادة فحسب، بل هو شبكة معقّدة من العلاقات التي تقوم على الفرد والمجتمع والمؤسّسات السياسية أو على المجتمع كله. بعبارة أخرى، توحيد الألوهية علاقة سياسيّة وعلاقة اجتماعية وليس محصوراً في علاقة دينيّة قائمة على العبادة فقط. بهذا المعنى، يقتضي المعنى الدِّيني للتوحيد الذي هو إفراد الله بالعبادة، وحدةَ السلطة السياسية أيضاً. ذلك أنّ التوحيد على هذا المستوى يرتبط، كما أشرنا من قبل، بالعلاقات

وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ج ١: **كشف الشبهات**، ص ١٥٥ ـ ١٥٨، وج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ و١٥٢ ـ ١٥٥.

الاجتماعية والتعليم وتطبيق الشريعة وعمليات الحكم وما إلى ذلك، بالإضافة إلى ارتباطه بالشعائر والعبادات. وهذه الوظائف لا يمكن القيام بها من دون أجهزة الدولة. وباعتبار أنه ينبغي للمجتمع التمسّك بالتوحيد وتطبيقه في أوجه الحياة كافة، يتعيّن أن تكون الدولة وأجهزتها موحَّدة ومركزية أيضاً.

الدِّين والسياسة

بناء على ما تقدم، يتّضح أن توحيد الألوهية وليس توحيد الربوبية هو الذي يتداخل فيه الدِّين والسياسة على نحو يصعب الفصل بينهما. وكان هذا التداخل على الأرجح هو أساس الأهمية المركزية التي أولاها الشيخُ ابن عبد الوهّاب لتوحيد الألوهية. ذلك أنه إذا كان المفهوم الدِّيني للتوحيد مفصلياً في الخطاب الفكري للشيخ، يصبح المفهوم السياسي للدولة المركزية والجامعة البديل الوحيد للبنية السياسية للمدن المستقلّة. لاحظ في هذا الصدد هنا علاقة التلازم التي أشار إليها الشيخ في حواره الذي تكلّمنا عنه سابقاً مع رئيس بلدة الدرعية بين اتباع كلمة «لا إله إلا الله» كشرط مسبق، لوحدة نجد السياسية. وهو ما يعني أن الإعراض عن هذه الكلمة، التي هي أول أركان الإسلام، مفسد لتلك الوحدة السياسية في هذه الحالة. وهذا الطرح منسجم مع المغزى الدِّيني للتوحيد، أعني وحدانية الله، لأنّه الوحيد الذي يستحقّ العبادة، وهذا يعني ضمناً توحيد السلطة ومركزيّتها، وتحديداً السلطة السياسية. هذا على المستوى النظري، لكنّ توافق هذا المستوى مع الواقع العملي يُظهر وجود انسجام أيضاً بين الخطاب الديني للشيخ ودوره كزعيم سياسي في الميدان. وبوصفه أحد العلماء البارزين في نجد وقتئذٍ، كان الشيخ عالماً نشطاً ذائع الصيت، استولت عليه فكرةُ التغيير، والتأثير في حياة أهل نجد من خلال مفهوم التوحيد[٣٧].

---

(٣٧) ألّف الشيخ كتابَه الأول **التوحيد** وهو لا يزال في بلدة حُريملا، أي قبل عشر سنين على الأقلّ من استقراره في الدرعية نقطة انطلاق حركته. انظر: العثيمين، **بحوث وتعليقات في تاريخ المملكة العربية السعودية**، ص ٤٩. للاطلاع على الأعمال الفكرية للشيخ (انظر ص ٨١ ـ ١١٠). انظر أيضاً: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١، ص ٤١.

لذلك من اللافت والمعبّر ملاحظة أنّ الشيخ محمد بن عبد الوهّاب لم يكن عالماً دينياً فحسب، بل كان ناشطاً سياسياً ورجل دولة، وهو أمر ميّزه عن باقي طبقة العلماء في نجد آنذاك. وقد اتضح هذا، كما سبق، في الدور السياسي البارز الذي أدّاه في تأسيس الدولة وفي الدفاع عن الدعوة[٣٨].

باضطلاع الشيخ بهذا الدور، يكون قد كرّس طاقته ووقته لمهمّة تفكيك البنية السياسية لمجتمع المدن المستقلة، والعمل على استبدال بنية الدولة الجامعة بها. ذلك أن وجود رابط بين الواقع السياسي لتلك المدن وذيول الشِّرك والفوضى استنتاج مفروغ منه في نظر الشيخ، ونحن نرى هذا الرابط في بعض الرسائل التي أرسلها الشيخ إلى بعض المدن النجدية في غمرة التوسّع العسكري للدولة. وسبق أن أشرنا إلى إحدى هذه الرسائل التي بعثها إلى أهل منطقة القصيم، وشدّد فيها على أنّ إيمان أهل هذه المنطقة لن يكتمل ويكون مقبولاً ما لم يشاركوا في قتال أهل الشِّرك في الزلفي[٣٩]. وفي رسالة أخرى بعثها في ظلّ الظروف السياسية ذاتها، اتّهم بلدتي ضُرُما وحُرَيملا بالردّة[٤٠]. وفي كلتا الحالتين، كانت البلدات التي صبّ الشيخُ جامّ غضبه عليها إما منفصلة عن الدولة بعد أن انضمّت إليها، وإما مقاوِمة لضمّها إلى كنفها[٤١]. وتكشف هاتان الحالتان أن المبدأ التوجيهي لانخراط الشيخ في الشؤون العسكرية والمدنية للدولة كان المفهوم القائم على فرعين هما التوحيد

---

(٣٨) ابن غنام، **تاريخ نجد**، ص ٨٩. وعلى ما ذكر ابن غنّام، بقي الأمر على هذه الحال إلى حين سقوط الرياض وضمّها إلى كنف الدولة. في تلك المرحلة، تنازل الشيخُ لعبد العزيز بن محمد بن سعود عن «شؤون المسلمين والخزانة» بالكامل (ص ٨٩ ـ ٩٠). وفي رسالة بعثها الشيخ إلى أهل الحوطة في منطقة سُدير، أعطى توجيهات تقضي أنه إذا صدر المنكرُ من أمير أو غيره أن يُنصح برفق خِفية. لكن إذا فشلت المحاولات البعيدة عن الملأ كافة في إقناعه، عليه أن «يرفع الأمر يمنا خفية». وطلب الشيخ من كل أهل بلد أن ينسخوا من هذه الرسالة نسخة ثم يرسلونها إلى حرمة والمجمعة والغاط والزلفي. انظر: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٣٩) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٣٢٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(٤١) لمعرفة البلدات التي اتهمت بالردة، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الديني والتوحيد السياسي من **ناحية**، والمدن المستقلة وارتباطها بالتشرذم والشِّرك من **ناحية أخرى**. ومن هذا يتبيّن أن إحياء مفهوم التوحيد وبناء دولة مركزية كانا هدفين توأمين لمشروع واحد. وفي هذا الصدد، يُبرز التشديدُ على مفهوم التوحيد والأهمية المحورية المعطاة له، ولا سيما في التركيبة السياسية للمدن، البديلَ السياسي الذي ناضلت الحركة من أجله، أي الدولة المركزية، ويُشير إلى أنّ المنطق الدِّيني في جانبه العقدي كان يمثل أيديولوجيا الدولة كبديل، وفي جانبه القانوني يمكن أن يشكّل أساساً، ولو جزئياً، يوفر المنطلق الفقهي للبديل نفسه.

لا بدّ من أنه كان للوعي السياسي، الذي تمتع به الشيخ، أثر في سلوك الشيخ وفي الاتجاه الذي اختاره لحركته. ذلك أنّ سعي الشيخ الدؤوب إلى تأمين بيت سياسي يرعى حركته ويوفر لها الدعم يشير إلى أنّ وعيه السياسي منحه الرؤية التي جعلته يستنتج أنّه في المناخ السياسي الذي كان سائداً في نجد، لن تسنح لحركة دينية أي فرصة للنجاح إذا لم تحتضنها قوة سياسية وتؤازرها. في هذا المناخ، كان المجتمعُ مشرذماً، والمواردُ الاقتصادية شحيحة للغاية، وثقافة الناس محافِظة. وفي مثل هذه الظروف، لم تكن لتتوافر الوسائل والموارد لأي حركة على المستوى الشعبي. يضاف إلى ذلك، أنّ الأزمة السياسيّة كانت متأصّلة في تركيبة طبقة النخبة في المجتمع، ولذلك توجّب البحث عن حلّ من داخل هذه الطبقة. ليس هذا فحسب، بل إنّ اللجوء إلى بيت سياسي في مثل هذا السياق كان الملاذ الوحيد للشيخ لكي يمتلك الموارد والآليات التنظيميّة اللازمة لإطلاق الحركة والمحافظة على زخمها. والظاهر أن الشيخ انتبه إلى إمكانية خروج الحاكم عن المسار الصحيح في هذه البيئة إذا لم تتمّ إقامة علاقة مُلزمة بين القوة السياسية والسلطات والمؤسسات الدِّينية، وسيكون العلماء عندئذٍ عاجزين ومعزولين(٤٢). في الحقيقة كان هذا هو الواقع في المناخ السياسي الذي ساد المدن المستقلّة؛ حيث كان العلماء يشعرون بالعجز عن فعل أي شيء، كما يبدو، في العملية السياسية الجارية في تلك المدن.

---

(٤٢) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ط ٥ ([د. م.: د. ن.]، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ج ٩، ص ٦.

لكن الشيخ تمكّن بوعيه السياسي من إدراك ليس فقط عيوب النظام السياسي للمدن المستقلة، بل صياغة ما رآه البديل المنشود لهذا النظام. وإذْ نشأ الشيخ في بيت له ماضٍ عريق في طلب العلم الشرعي وأنجب عدداً كبيراً من العلماء، كان في وضع مكّنه من فهم طبيعة التركيبة السياسية للسلطة في مجتمعه. حيث كان العلماء في نجد بشكل عام جزءاً من طبقة النخبة في المدن، ولذلك فقد كانوا قريبين من رؤسائها. وليس أقل أهمية في هذا الصدد أنّ العلم الشرعيّ الذي حازه الشيخ هو الذي قاده إلى الاقتناع بأنّ التشرذم الاجتماعي والفوضى السياسية في نجد متجذّرَان في تراخي الناس في معتقداتهم وفي ممارساتهم الدِّينية. تتلمذ الشيخ على التحديد على يد علماء في المذهب الحنبلي، وهو مذهب يجعل التمييز بين دور رجل الدِّين ودور رجل السياسة المبدأ السياسيَّ والأهم، فلا يُفترض الخلط بين الدورين وتداخلهما. وقراءة تاريخ حركة الشيخ، ومتابعة دوره الريادي في عملية بناء الدولة، وخاصة قراءة كتاباته توضح التزامه الدقيق بهذه المعادلة. والحقيقة، أنّ العمود الفقري للعقيدة السياسية الوهابية تستند إلى هذا التمييز بالذات، وعلى الرابط المكمّل بين الدِّيني والسياسي.

وقد شكّل هذا التوازي بين الدِّيني والسياسي في الحركة الوهّابية آنذاك مرحلة جديدة في التاريخ السياسي لنجد، ولا سيما على ضوء هيمنة نمط الاستيطان الانتشاري الذي جاءت الحركةُ استجابة لما انتهى إليه. يمكن ملاحظة الشيء الجديد في الردّ الوهّابي إذا انتبهنا إلى حقيقة أن الوهابية لم تكن الاستجابة الدِّينية الأولى ولا الوحيدة على تردّي الأوضاع السياسية والاجتماعية في مجتمع المدن النجدية بعد القرن ٨هـ/ ١٤م. كانت الحركةُ هي الاستجابة الثانية. وذلك لأنّه قبل القرن ٨هـ/ ١٤م بزمن طويل، وقبل ظهور الوهابية، ساد في نجد تيار من التعليم الديني، واستمرّ نحو قرنين من الزمن على الأقل. وتذكر المصادر المحليّة أن ملامح هذا التيار من التعليم الديني بدأت بالظهور في نجد قبل مستهلّ القرن ١٠هـ/١٦م[٤٣]. وليس واضحاً إن كان هذا

(٤٣) يوجد بحسب ذكر البسّام وثائق مثل فتوى صادرة في القرن ٧هـ/ ١٣م تشير إلى أنه ربما بدأ التعليم الشرعي في ذلك الوقت. انظر: البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ج ١،

التيار استمراراً لتيار سابق أم كان تياراً جديداً تماماً. هناك من المؤشرات ما يفيد أنّه كان هناك علماء في نجد منذ القرن ٧هـ/ ١٣م، وهو ما قد يعني أنّ تيار التعليم الديني في القرن ١٠هـ/ ١٦م كان جديداً. لكن ليس في المصادر ما يؤكّد صحة هذا الاستنتاج.

في الأحوال كلها، بما أنّ الحركة الوهّابية، وتيار التعليم الديني السابق عليها، كل منهما ظهر على مسرح الأحداث، كما يبدو، في أثناء المرحلة التاريخية التي شهدت تصدّع القبيلة، يمكن المجادلة بأنّ تلك الحركة وذلك التيار مثلاً استجابتان، وإن متمايزَتان، للأوضاع الاجتماعية والسياسية التي نجمت عن نمط الاستيطان الانتشاري. لكنْ هناك فارق مميّز وحاسم بين دور الدِّيني في كل من الاستجابتين. كان التيار الأول للتعليم الديني يتميّز بتركيزه على مجال الفقه، وعلى نحو كاد أن يكون حصرياً[(٤٤)]. ومعلوم أنّ الفقه هو علم الأحكام الشرعية، ويبدو أن السمة الفقهية التي غلبت على التعليم الديني آنذاك كانت استجابة لحاجة ملحّة إلى تطوير مهارات شرعية وقضائية، وما قد يتضافر معها من وسائل أخرى، للتعامل مع قضايا ومشاكل الوضعين الاجتماعي والسياسي الجديد لمجتمع المدن. والأرجح أنّ تيار التعليم الديني المبكر اتّخذ هذا المنحى الفقهي منذ بداية عمارة المدن أي في المراحل الأولى لنشأة حواضر المدن. ففي مجتمع كان في طور التشكّل تصبح الحاجة ماسة إلى الفقه والفقهاء، وذلك لكثرة القضايا المتعلّقة بإحياء الأرض وملكيتها واستئجارها وغرسها، فضلاً عن قضايا أخرى اجتماعية وسياسية يواجهها المجتمع وهو في طور التشكّل أو إعادة التشكل. ومع استمرار تصدّع القبيلة، واستمرار تردّي الأوضاع الاجتماعية والسياسية، استمرت الحاجة إلى الفقه والفقهاء

ص ١٤ ـ ١٥. الدليل المتاح لا يثبت وجود علماء في نجد قبل القرن ١٠هـ/ ١٦م، لكن وكما ذكر العثيمين، لا توفّر لنا المصادر معطيات كافية عن العلماء النجديين في القرنين ٨ و٩هـ/ ١٤ و١٥م. انظر: العثيمين، «نجد منذ القرن العاشر الهجري حتى ظهور الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» ص ٣٢.

(٤٤) البسام، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨. يجادل البسّام هنا بأنّ العلماء في ذلك الوقت رأوا في تعلّم المقررات الشرعية الأخرى، مثل التوحيد والتفسير مضيعة للوقت، لذلك، لم يوجد عالم متخصّص في مثل هذه الميادين إلّا نادراً. لكنّ الوضع تغيّر بشكل جذري بعد نشأة الحركة الوهّابية حيث أصبح العلم الشرعي أكثر تنوعاً.

أيضاً. لكنّ ما الذي يعنيه تركيز التعليم الديني في تلك المرحلة على الفقه؟ يعني أنّ الدِّين كان أبعد ما يكون عن السياسة، وأنه لم يؤدِّ دوراً مباشراً وملحوظاً في الأحداث السياسية في المدن.

يبدو من المؤشّرات القليلة المتاحة بشأن العلاقة التي كانت بين أمراء المدن والعلماء قبل الحركة الوهّابية أنّ الدِّين لم يضطلع بأي دور مؤثّر في العملية السياسية التي كانت تجري في تلك المدن. كان هذا هو الواقع، على الرغم من أنّ الإسلام كان في القلب من ثقافة أهل نجد آنذاك. وليس في المصادر ما يشير إلى اضطلاع العلماء بأي دور، بأي طريقة أو بأي صورة في تحديد، مثلاً، من ينبغي له أن يتولّى منصب رئيس البلدة وكيفية تنصيبه أو من ينبغي له أن يخلفه. من ناحية أخرى، كان يُطلب إلى العلماء ترشيح أسماء لشغل منصب القاضي في هذه البلدة أو تلك. وبالجملة، تشير هذه الملاحظات إلى أنّ الدِّين والسياسة كانا ميدانين منفصلَين ومتمايزَين في المدن النجدية إلى القرن ١٢هـ/ ١٨م. لم يكن هذا يتعارض مع هيمنة المذهب الحنبلي على مجتمع الحاضرة. وإذا كان منصب القاضي يعود على شاغله باحترام وافر في المجتمع(٤٥)، إلا أنّ رئيس البلدة هو الذي كان من دون أدنى شكّ يمسك بالسلطة الحقيقية والنهائية. في الواقع، تشير الحالات المدوّنة في التاريخ إلى أنّ أيّ خلاف أو نزاع بين الرئيس والقاضي كان يؤدّي إلى إقالة الأخير من منصبه(٤٦)، وهو وضع استمرّ سحابة قرنين من الزمان على الأقل إلى القرن ١٢هـ/ ١٨م.

---

(٤٥) من الشائع في هذه المصادر إيراد الأخبار المتعلّقة بالعلماء، والحديث عن تقلّدهم منصب القضاء وحراكهم بين البلدات ورحلاتهم إلى الحجّ ووفاتهم وما إلى ذلك. انظر: الفاخري، **الأخبار النجدية**، ص ٦٥ و٦٩.

(٤٦) تجمع المصادر على أنّ أمير العيينة عام ١١٣٩هـ/ ١٧٢٦م عزل قاضي البلدة عبد الوهاب بن سليمان، والد الشيخ محمد بن عبد الوهاب. انظر: البسام، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤١ ـ ٤٢. من جانبه يقول ابن بشر إن سبب عزل القاضي عبد الوهاب هو نزاع حصل بينه وبين الأمير محمد بن حمد بن معمر. انظر: ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج ١، ص ٣٧. وحصل شيء مشابه للشيخ سليمان بن علي، جدّ الشيخ محمد، عندما اختلف مع رؤساء روضة سدير فانتقل إلى العيينة وتولّى قضاءها (انظر: البسام، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٠، وج ٢، ص ٣٦٧. انظر أيضاً: ابن بشر، المصدر نفسه، ص ٣٧٠).

بعد الحركة الوهابية بدأ التعليم الديني يأخذ منحىً آخر على الساحة. يتحدّث كتاب سيرة الشيخ أنّه عندما بدأ مسيرته العلمية على يدي والده وكان عالماً معروفاً، نهل الشيخ من معين الفقه في مذهب الإمام أحمد بن حنبل تماشياً مع الاتجاه السائد(٤٧). لكنّ توقه إلى تعلّم المزيد من فنون العلم في الميادين الأخرى دفعه إلى مغادرة نجد، حيث صرف الشيخ اهتمامه بعيداً عن النمط المهيمن في منطقته، وبدأ يركّز على علوم الحديث والتفسير وخاصة علم التوحيد(٤٨). ومن المعروف أنّ هذه العلوم تتمحور في موضوعاتها ومناهجها حول مسألة العقيدة والتأسيس النظري لها. أي إن تركيز اهتمامها هو على الجانب الأيديولوجي من الإسلام وليس على الجانب الفقهي. وهذه هي العلوم التي صاغت نمط التعليم الديني في نجد، بعد أن أضحت حركتُه القوةَ الدِّينية المهيمنة بفضل الدولة السعودية الأولى. اللافت هنا أنّ التركيز على الأيديولوجيا يتماشى تماماً مع حاجة الدولة في مرحلة نشأتها إلى شرعية أيديولوجية تؤسّس لها. وهو ما حصل لأنّ هذا التحوّل أفضى إلى إقامة دولة ومركزية في شبه الجزيرة العربية على هذا الأساس، لكنّ ذلك لا يعني أن ميدان الفقه هُجر نهائياً. هذا غير صحيح. ما حصل هو أن نقطة التركيز في التعليم الديني تحوّلت من ميدان إلى ميدان آخر. وتكمن أهمية هذا التغيير في أنّه يُبرز تسييس الدِّين لأول مرة في الجزيرة العربية، ما أتاح له مجالاً واسعاً للتأثير في الأحداث السياسية وفي المؤسسات السياسية بعد ذلك.

ينبغي التأكيد في هذا المقام أن تسييس الدِّين على يد الحركة الوهّابية لم يُحدث تغييراً جذرياً في الصيغة الأساسية التي تكلمنا عنها سابقاً والتي تعتبر الدِّين والسياسة ميدانين متمايزين. والشيخ ابن عبد

(٤٧) ابن غنام، **تاريخ نجد**، ص ٨٢. يذكر ابن غنّام أنّ الشيخ ابن عبد الوهّاب قرأ كتب التفسير والحديث في شبابه. ويقتبس العثيمين فقرة أخرى من كتاب ابن غنّام، وهي غير متاحة لهذا التحقيق، فحواها أنّ خصوم الشيخ ابن عبد الوهّاب لاموه على مطالعاته الخاصة لأنّهم رأوا فيها المسار الخاطئ الذي آل أمر الشيخ إلى سلوكه. انظر: **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وفكره**، ص ٣١.

(٤٨) العثيمين، المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٦.

الوهّاب كان أكثر تمسكاً بالمذهب الحنبلي من أن يسمح بمثل هذا التغيير. لكنّ الظاهر أنّ هذه الصيغة التي كانت سائدة في مرحلة المدن المستقلّة بدت في نظر الشيخ شديدة العمومية وغامضة وأحادية الجانب. فهي كانت تسمح لرئيس البلدة بحيازة السلطة واحتكارها وتهميش دور العلماء. ومن ثَمّ فإنّ ما قام به الشيخ في هذا الصدد هو تحويل هذه الصيغة، بإعادة التوازن إليها لصالح العلماء، وذلك من خلال إعادة مأسستها لتأخذ صيغة تحالف مُلزم بين الحاكم وهؤلاء العلماء، مع المحافظة على الفصل والتمييز بين دورِ كلّ منهما وبقائهما مترابطين وإخضاعهما معاً، كل في ميدانه، لمبادئ الشريعة وغاياتها(٤٩).

ليس واضحاً تماماً لماذا لم تنته الاستجابة الأولى لتسييس الدِّين. لكن قيام الاستجابة الثانية بذلك تماماً يعزّز فرضية أنّ الحركة الوهّابية نشأت في بيئة اجتماعية وسياسية في المقام الأول، وليس في بيئة دينية متردّية. كما يعزّز فرضية أنّ الوهابية، وبتسييسها للدين على هذا النحو، كانت تحمل معها مشروعها السياسي.

الشِّرك والتعددية

أخيراً، لا بدّ لنا من العودة إلى مسألة الشِّرك مجدّداً لا للتعامل معها بطريقة مسهبة، وإنما لإلقاء نظرة على مسألة ندرة المظاهر الشِّركية في واقع المجتمع النجدي، وكثافة حضور الشرك في كتابات الشيخ محمد بن عبد الوهّاب. بعبارة أخرى، إذا كان وجود الشِّرك لا يعتدّ به، فلماذا انشغل الشيخ بخطره الذي رأى أنه يؤثّر في استقامة المجتمع النجدي إلى حدّ أنّه جعل محاربتَه الهدف الأول لحركته؟ يتعلّق هذا السؤال بالرابط بين الطبيعة السياسية لنظام المدن المستقلة الذي نشأت فيه الحركة الوهّابية ومفهوم الشِّرك. إننا نزعم، بما ينسجم وحجّتنا

---

(٤٩) يظهر ذلك في الحلف الذي عقده الشيخ مع محمد بن سعود رئيس الدرعية. شكّل الحلف تتويجاً لما يبدو أنّه جهد دؤوب من جانب الشيخ لحشد دعم قوة سياسية لحركته. لمزيد من المعلومات عن ذلك، انظر الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب. كما إن إيمان الشيخ الراسخ في مسألة العلاقة بين الحاكم والمؤسسة الدِّينية نابع من الرأي السياسي للمذهب الحنبلي.

الرئيسة في هذه الدراسة، أنّ المدلول السياسي لهذه العبارة هو التفسير الراجح للتناقض في هذا الخصوص. كما بيّنا في الفصل الثالث، إذا لم يتجسد الشِّرك بمعناه الدِّيني في حياة أهل نجد بطريقة لافتة، فإنّ المعنى السياسي للشرك كان السمة الرئيسة للمجتمع النجدي. وبأخذ ذلك بالاعتبار، ينبغي لنا أخذ إشارة الشيخ إلى الشِّرك على أنّها تفسير للتنوّع الاجتماعي والسياسي وتعدّد المرجعيات الدِّينية والسياسية في مجتمع الحاضرة في نجد إشارة إليه. وهنا أيضاً ينبغي التنبّه على السياق الذي يستخدم فيه هذا المفهوم، والأهمية التي ينطوي عليها. نحن في غنى عن إعادة ما سبق لنا قوله في هذا الشأن، لكن استحضار ولو جزء من السياق النصّي الذي استُخدمت فيه عبارة الشِّرك يبقى وثيق الصلة والدلالة في هذا المقام. لذلك، ينبغي لنا أن ننظر من جديد إلى توازي المفهومين السياسي والدِّيني لعبارة الشِّرك وتداخلهما، كما فعلنا في تعاملنا مع مفهوم التوحيد.

رأينا في الفصل الثاني إنه في حين اقتصرت القاعدة الأساسية لحركة الشيخ على نجد، كان أغلب الأمثلة التوضيحية التي ساقها إظهاراً لحجته من خارج نجد. كما إنّ انشغال الشيخ بالشِّرك لم يكن انشغالاً بالواقع التاريخي لهذا المفهوم الذي عاشه، وإنما بحدوده النظرية وبإمكانية تجلياته المختلفة والشيء نفسه يمكن أن يُقال بشأن السجال بين الشيخ ومعارضيه من العلماء النجديين؛ حيث كانت اختلافاتهم حول هذا الموضوع في جلّها ذات طبيعة نظرية، ونادراً ما كانت حالة الشرك في نجد حاضرة في سجالاتهم. والحقيقة أنّ إشارات الشيخ المتكرّرة إلى حالات الشرك خارج نجد تنسجم أولاً مع أنّ الشيخ كان رجل دين معنيّ بتفشّي الشرك في أي مجتمع إسلامي. كما تنسجم أيضاً مع المنظور الشامل للإسلام الذي يعتبر أنّ الشرك في أي مكان هو أمر مذموم، ثمّ هناك إمكانية أنّ إشارات الشيخ إلى حالات الشرك في خارج نجد كانت بهدف تعرية حقيقتها وحقيقة من يتعامل معها، وذلك بأمل تلافي إمكانية امتدادها إلى نجد. لذلك، يمكن تصوّر خوف الشيخ من إمكانية تسلّل الشِّرك إلى نجد عبر صلات خصومه بالمؤسّسات وبالقوى الشركيّة في الدول المجاورة. بهذا المعنى، شكّلت

تلك الإشارات جزءاً من استراتيجية الشيخ الرامية إلى درء خطر امتداد الشِّرك السائد في الدول المجاورة إلى نجد.

ثم رأينا كيف إنّ إصرار الشيخ ومعه الحركة الوهّابية على شيوع الشِّرك في نجد لم يجد سنداً في المصادر المحلّية، وبخاصة المصادر التي سبقت نشأة الوهّابية، علماً بأن تلك المصادر ألّفها علماء نجديّون مرموقون. لكن لو ألقينا نظرةً فاحصةً، لتبيّن في التحليل النهائي أنّ الخلاف بين الاثنين لم يكن في نهاية التحليل يتعلّق بحقيقة الواقع. الأرجح أنّه كان اختلاف في تفسير الواقع الاجتماعي والسياسي؛ لأن الفريقين متّفقان على طبيعة الأوضاع السياسية والاجتماعية، لكنّهما مختلفان حول إن كان الشِّرك جزءاً مهمّاً من ثقافة الناس أم لا. يرى الشيخ أنّ الانقسامات السياسية والاجتماعية التي شابت بنية المدن المستقلة واقترنت بالعنف وانهيار النظام إنّما كانت أعراضاً لعقيدة منحرفة وباطلة. بالإضافة إلى ذلك، تنبّه الشيخ على حالة انعدام الثقة التي شابت العلاقة بين العلماء ورؤساء البلدات وهو ما اعتبره علامةً على تردّي الأوضاع السياسية والدِّينية[٥٠]. ومن نافلة القول إن العقيدة في الفكر الإسلامي هي الأساس الذي يُبنى عليه كل شيء في حياة المسلم. لذلك، ربما أن الشيخ رأى في المتاعب السياسية والاقتصادية علامةً على أن إيمان الناس لم يكن صحيحاً كما هو مأمول.

بهذا المعنى، كانت الأوضاع الاقتصادية والسياسية الفظيعة في نجد في ذلك الوقت مجرّد عارض لشيء آخر، شيء أخطر مما يبدو في الظاهر، وهو أن الناس وقعوا في الشِّرك الذي حرّمه الله. والوسيلة الوحيدة للخروج من هذه المشكلة هي برجوع الناس إلى الإسلام النقي الأول، على ما كان عليه رسول الله (ص) وصحبه الكرام، وبالتخلي الكامل عن الصيغة المتأخّرة والمنحرفة للإسلام بصوره كافة لأنها تعود إلى أزمنة غابرة وأجيال ضالّة؛ لذلك رأى الشيخ ابن عبد الوهّاب غداة انطلاق حركته أنّه ينبغي عدم البحث عن تفسير للوضع المتأزّم في نجد في ميادين الاقتصاد والسياسة مع أنّ الوضع يحمل طابعاً سياسياً

---

(٥٠) ابن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ص ٦.

واقتصادياً، وإنما ينبغي البحث عن الحل في الدِّين، وعلى التحديد في شيوع الشِّرك، وفي معتقدات الناس وممارساتهم الفاسدة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ الفرق بين الشيخ والمصادر التي سبقت الوهّابية حول هذه النقطة بالذات هو فرق يتعلّق بالتفسير، وليس بواقع حقيقي موجود.

لكن في هذه الحالة، ماذا نفهم من عبارة الشِّرك؟ رأينا أن الشِّرك نقيض التوحيد، وأن هذه الثنائية هي المفهوم المركزي في الأدبيات الوهّابية، وأنّه لا يمكن تحديد مضمون أي منهما إلّا من منظور علاقته المتناقضة مع الآخر، فالتوحيد يعني إخلاص العبادة لله وحده. وفي الوقت عينه، إذا كان الله هو المشرّع الأوّل في العقيدة الإسلامية(٥١)، يصبح المراد بالتوحيد وحدة السلطة القضائية والسياسية، ويقابلهما التشرذم والانقسام. ومن ناحية أخرى، يعني الشِّرك تفسّخ هذه الوحدة واتخاذ شركاء لله في العبادة(٥٢). وقد رأينا كيف أن الشيخ ربط في حديثه الأول مع كل من أمير العيينة، ثم أمير الدرعية بين التوحيد السياسي والتوحيد بمعناه الديني، والذي هو جوهر الركن الأول في الإسلام أو الشهادة(٥٣). وبالمقابل، تحدّث الشيخ بوضوح لا لُبْس فيه، وفي السياق ذاته، عن تلازم الشِّرك والجهل مع الفرقة والانقسام. في الغالب كان الشيخ يرى أن تضافر الشِّرك والجهل والفرقة هو السبب الرئيس «للقتال المستمرّ»، والفوضى السياسية في نجد. حيث يقول إن مفهوم التوحيد وشرط التمسّك به والعيش وفقاً لمبادئه التوجيهية شرط مسبق أو متلازم مع الوحدة السياسية والاستقرار السياسي. هذه العلاقة بين مفهومَي التوحيد والشِّرك والتشديد عليها والمركزية التي أُوليت لها في مثل هذا السياق السياسي لم تكن خارجة عن المألوف في حالة الشيخ، بل كانت جزءاً من نمط راسخ في كتاباته الدِّينية وفي ممارسته السياسية.

---

(٥١) صبحي محمصاني، **فلسفة التشريع في الإسلام: مقدمة في دراسة الشريعة الإسلامية على ضوء مذاهبها المختلفة وضوء القوانين الحديثة**، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠).

(٥٢) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ج ٧، ص ١٠٠.

(٥٣) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج ١، ص ٤٢.

لذلك، إذا لم يكن الشِّرك في معناه الدِّيني موجوداً، ولم تكن له أهمية تذكر، فإنّ الأوضاع السياسية في السياق النجدي في القرن ١٢هـ/ ١٨م، تدلّل على وجود بُعده السياسي، وبالتالي على تجلّيه العملي في البناء السياسي للمدن المستقلّة. وهذا صحيح بأكثر مما يبدو عندما نأخذ في الاعتبار بأنّ قصر الشرك على دلالته الدينية بشكل حصري، يقلّل من شأن دلالاته الثقافية والسياسية الأخرى، من دون مبرّر. نعم كان الخطابُ الدِّيني هو الخطاب المهيمن في نجد وقتئذ، وهو ما يفسّر شيوع استعمال المصطلح، لكن ذلك لا يعني أنّه مصطلح ذو بُعد أحادي بالضرورة. بل حتى في دلالته الدِّينية، نجد أنّ الشرك مفعم بمضامين عدم التجانس والتباين والتعدّد. وعلى هذا الأساس، كان معنى الشرك، كما كان يستخدمه الشيخ، لا يقتصر على الدلالة الدِّينية، (الإشراك بالله الذي يؤدّي إلى تعدّد الآلهة). بل تشير أيضاً إلى تعدّد السلطات السياسية والدِّينية، وكثرتها في البناء الاجتماعي لمجتمع الحاضرة. وبهذا المعنى، وفي سياق مثل السياق الذي كان سائداً في نجد في القرن ١٢هـ/ ١٨م على الخصوص، تشير عبارة الشِّرك إلى تعدّد السلطات السياسية (مقابل تعدّد الآلهة)، وبالتالي إلى الانقسام والتشرذم السياسيين.

إلى جانب ذلك، لا يمكن تناسي حقيقة أنّ ما أسميناه بالشرك الثقافي كان متفشياً في نجد، كما في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ولا شك في أنّ هذا كان محل اهتمام الشيخ وغيره من العلماء وانزعاجهم. وكثيراً ما تحدّث الشيخ في رسائله وكتاباته الأخرى عن مظاهر هذا الشرك باستنكار واضح وقوي. ولكن كما ذكرنا من قبل لم يكن لهذا النوع من الشرك أيّ علاقة بعوامل ظهور الحركة الوهابية.

بناءً على ما تقدّم، يمكن المجادلة بأنّ الحركة الوهّابية جاءت استجابة اجتماعية سياسيّة موجّهة دينياً، على وضع اجتماعي سياسي معيّن. وقد تمثّل هذا الوضعُ في الفشل الاجتماعي والسياسي لمجتمع المدن المستقلة، وهو فشل أدّى إلى تصدّع البناء الاجتماعي النجدي واستجابة لذلك وليس استجابة لتفشي الشِّرك بمعناه الدِّيني المباشر، نشأت الحركة الوهابية وكانت رداً على الفشل الاجتماعي والسياسي لبناء

البلدات في توفير اللُّحمة والأمن والنظام. وكما رأينا في سياق الفصول الأخيرة، أدّت عمليات الاستيطان، ولا سيما نمط الاستيطان الانتشاري، وعملية تكوين الدولة إلى تصدّع القبيلة وما تلاه من فوضى سياسية عمّت المنطقة بأسرها. لقد تبلورت الحركةُ الوهّابية في هذا السياق الاجتماعي والسياسي، وهو سياق أعيدت صياغته من جديد هو الآخر على يد الوهابية عقب إقامة الدولة السعودية، وذلك على مبادئ هذه الحركة ومعتقداتها. والإسهام المهم الثاني للحركة في هذا السياق هو دورها الرئيس في تحويل حكم الأسرة في نجد من التركيز على المصالح الضيّقة السياسية والأسرية إلى الحكم باسم الدِّين، وفي إقامة دولة مركزية، وفي التحوّل عن حكم قائم على الأسرة و/أو العشيرة إلى حكم اتسعت قاعدته الاجتماعية إلى حدّ أنّها اكتنفت السكان بأسرهم أياً تكن انتماءاتهم القبلية. على أنّ الحركة الوهّابية لم تُلغِ دور الأسرة، ولكنها حوّلته والسياقَ الذي يعمل فيه بطريقة جعلته أكثر شمولاً من الناحية السياسية وقائماً أكثر على أسس الدولة عوضاً عن أن يكون محصوراً داخل الأفق الأسري أو العشائري، خاصة من حيث طبيعته وتوجّهه، كما كانت حاله في مرحلة المدن المستقلّة.